اصفهانی محمود بن عبد الرحمن بن احمد بن محمد بن ابی بکر بن علاء الدین
العلامة شمس الدین ابو الثنا الاصفهانی ولد فی شعبان سنة
اربع وسبعین وستمائة واشتغل ببلاده ومهر وتمیز وتقدم
فی الفنون وقدم دمشق فعرفت فضائله وسمع کلامه التقی بن تیمیة
فبالغ فی تعظیمه ثم قدم القاهرة وبنی له قوصون الخانقاه
بالقرافة ومات فی ذی القعدة سنة تسع واربعین وسبعمائة
ومن مصنفاته التفسیر الکبیر وشرح کافیة ابن حاجب وشرح
مختصره الاصلی وشرح منهاج البیضاوی وطوالعه وغیر ذلک

مات بالطاعون الاعظم شهیدا

حسبی الله وحده
من الکتب التی وقفها الفقیر
الی الله ربه ذی المواهب
محمد المدعو براغب ... یبلی
وقفی عند ...

RAĞIP P.
Ka. N.
763

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAĞIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 628

٧٧١
٢١

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بوجوب الوجود ودوام البقاء المتفرد باستحقاق التعظيم واسباغ
النعماء المنزه عن مشابهة الاشباه والانداد والاكفاء المقدس عن مشابهة الاشباه ومشاكلة
الاشياء العزيز الذي عجزت عن ادراك ذاته عقول العقلاء وتحيرت في بيداء الوهية اوهام
العلماء العليم الذي لا يعزب عنه دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء
العزيز الذي خلق الارض والسموات العلى الحكيم الذي دبر الامور بقدرته الذي هو تابع سابق القضاء
الجواد الذي انعم على البرايا نعما لا تعد ولا تحصى الغفور الذي يعفو عن السيئات ويغفر ما دون
الكبائر والصلوة على من اصطفاهم الله تعالى لتكميل الخلائق من المرسلين والانبياء
خصوصا على خاتم الرسل وسيد الاصفياء محمد الذي بعثه الى كافة البرايا ووعد له مقام
الشفاعة يوم العرض والجزاء وعلى آله واصحابه اعلام الحق وانجم الهدى ما اخضر نجم في
الغبراء وطلع نجم في الخضراء اما بعد فان اضعف عباد الله واحوجهم الى غفرانه محمود
بن ابي القسم احمد الاصفهاني احسن الله عاقبته يقول لما كان اعلى ما تسمو اليه اعناق هممهم واحلى
ما تنافس فيه احبار الامم تحلية النفس بالعلوم التي من اصدافها ثمرات العقل الحسي ومن اصدافها
درر الفضائل تلقى صبح السعادة من مشارقها طالع وروح السيادة من معالمها ساطع
من تحلى به فقد فاز بالقدح المعلى ونال الحظ الاوفر من اللذة العظمى وكان ايمنها فائدة واعمها
عائدة واشرفها مرتبة واعلاها منقبة علوم الشريعة التي هي وسيلة السعداء الى معارج الملأ
الاعلى وجنة الخلد وملك لا يبلى من تمسك بها فقد اهتدى ومن اعرض عنها خسر يوم العقبى
وكان اشرفها موضوعا وانفعها اصولا وفروعا واقواها حجة واوضحها محجة هو علم اصول
الدين الذي يبنى عليه قواعدها ويحل اليه معاقدها هو الكاشف عن اسرار الالوهية المطلع
على اسرار الربوبية الفارق بين ما اختاره الله لرسالته واجتبى وبين ما ادعى زورا وتنبى
المميز بين المطيعين من اهل الصفوة والوصول والعاصين من اهل الضلالة والطغيان وقد صنف

فيه مصنفات شريفة ومختصرات لطيفة من جملتها المختصر الموسوم بالتجريد المنسوب الى المولى الامام المحقق
العلامة النحرير المدقق البحر القمقام والحبر الهمام مكمل علوم الاولين افضل المتقدمين والمتأخرين
سلطان الحكماء المتألهين نصير الملة والحق والدين مطاع الملوك والسلاطين محمد الطوسي
كساه الله حلابيب رضوانه واسكنه اعلى غرف جنانه وهو صغير الحجم غزير العلم يحتوي
من الدقائق الاصولية على انفسها ويطوي من الحقائق العلمية على اجلاها يشتمل على بدائع الكرية
وغرائب لطيفة لكن لغاية الايجاز بلغ مرتبة الالغاز لا يكشف لكل احد معناه ولا يدرك
فضل الناظر معناه فاستدعى من طاعته فرض يجب على اداؤه ومتابعته فرض يلزم من قضاؤه
ان اشرح له شرحا يرفع جلابيب الكلام عن معانيه للطالبين ويكشف عن غوامضه للناظرين و
احرر معاقده واقرر قواعده وابين مقاصده واوضح فرائده واذب عما اورد
عليه من الاعتراضات واشير الى اجوبة ما اورد فيه من الشبهات خصوصا على صاحب الامامة
فاني قد عدلت عنها عن سمت الاستقامة فامتثلت امره ومررت على المثابرة صحيح الصناعة
ومقصور الباع في الصناعة فشرحت له شرحا لا يؤدي الى الاطناب الممل والايجاز المخل
الاختصار المخل وسعيت في حل العاقد وتبيين معانيه ولعزيز راهيته وتحقيق مبانيه وتوضيح
لما اورد عليه من الاعتراضات متحاشيا عن ارتكاب التعسف وسميته تسديد القواعد في شرح تجريد
العقائد والمأمول ممن يطالعه ان يستر هفواتي عند العثور على خطأتي ولنشرع في شرح
الكتاب مستعينا بلطف الله الوهاب

قال بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد حمد واجب الوجود
على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه واكرم احبائه فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل
الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد
مما قادني الدليل اليه وقوى اعتقادي عليه والله اسأل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا
ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد

القواعد

الشرح لما كان علم الكلام
باحثا عن امور يعلم منها المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب

وذلك يتوقف على النبوة والامامة وهما يتوقفان على اثبات الصانع وصفاته
وهو يتوقف على الحدث الذي هو الجوهر والعرض فجميع ذلك يتوقف على الامور العامة
التي هي مشتملة على بيان مباديها لاجرم رتبته المقدمة على ستة مقاصد الاول في الامور
العامة والثاني في الجوهر والعرض والثالث في اثبات الصانع وصفاته والرابع في النبوة
والخامس في الامامة والسادس في المعاد ولنقدم مقدمة في تقسيم الموجودات على مذهب
الطوائف قال المتكلمون الموجود ينقسم الى ما لا اول لوجوده وهو القديم والى ما له اول
وهو المحدث والقديم هو الله سبحانه وتعالى وصفاته الثمانية عند الاشاعرة وهي القدرة والعلم
والحيوة والادراك والارادة والسمع والبصر والكلام ومن قدماء المعتزلة ان الصفات
ليست بموجودة ولا معدومة ولم تكن عندهم العدم هو الله تعالى فقط والمحدث اما متحيز وهو
الجوهر او حال فيه وهو العرض ولا هذا ولا ذاك وقد استحاله اكثر المتكلمين لانه لو ثبت لكان
البارى تعالى فيه وقد خالفه في غيره فيلزم التركيب ورد بان الاشتراك في العوارض لا يستلزم
التماثل لا يقتضي التركيب والمتحيز ان لم يقبل القسمة اصلا فهو الجوهر الفرد والا فهو الجسم عند الاشاعرة
وعند المعتزلة ان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط والا فان قبل في جهتين فقط فهو السطح والا فهو
الجسم وهو اما لطيف كالملك والجن والهواء او كثيف كالماء والارض والعرض ان لم يكن مشروطا بالحيوة
فهو الكون وهو الحصول في الحيز فان كان عقيب العدم فهو الكون الاول الحدوث والا فان كان عقيب الحصول
في ذلك الحيز فهو السكون او في حيز آخر فهو الحركة وان امكن المتحيز بدونه فاما ان لا يحتاج الى اكثر من
جوهر واحد وهو المحسوس باحدى الحواس الخمس اما بالبصر فالالوان واصلها السواد والبياض عند البعض
وخمسة عند المعتزلة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وعند بعض جميع الالوان اصول و
اما بالسمع فالصوت والحروف وكيفيات تعرض للاصوات ... واما بالذوق فالطعوم
هي الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة
وما تركب منها واما بالشم فالروائح وهي طيبة وكريهة واما باللمس فالاعتماد وهو الخفة و

الثقل والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واما ان يحتاج الى اكثر من جوهر واحد فان لم يحتج
الى بنية فهو التأليف فان احتاج فان لم يكن البنية بدونه فهو الحيوة والا فان امكن مع جميع اوائل
البنية فهو الالم والا فان لم يكن مخصوصا بعضو هو القلب فهو القدرة وان كان مخصوصا بعضو هو
القلب فان كان ميلا الى جذب شيء او دفعه فهو الارادة والكراهة والا فان كان متوجها الى تحصيل
وجود او عدم فهو الشهوة والنفرة والا فاما ان يكون حكما على شيء من الموجودات بنفي او اثبات
او طلبا لذلك الحكم والثاني هو النظر والاول اما جازم وهو الاعتقاد فان لم يكن مطابقا فهو الجهل المركب
والا فان كان يستلزم ذلك الاعتقاد فهو النظري ان كان مكتسبا والوجداني ان كان ادراكا للباطن
مثل وجدان الجوع والعطش وان لم يكن ... فهو التقليد او غير جازم فان كان احد طرفيه غالبا عند الحاكم
فهو الظن والطرف الآخر هو الوهم وان لم يغلب فهو الشك هذه جملة اقسام الموجودات على رأي المتكلمين و
ما عدا ذلك لا يعدون من الموجودات فاجناس المحدث على هذا الرأي اثنان وعشرون واحد منها جوهر
والباقي اعراض هي الاكوان والالوان والاصوات والطعوم والروائح والاعتماد والحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والتأليف والحيوة والالم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة
والاعتقاد والظن والنظر عشرة منها مقدورة للبشر خمسة منها افعال الجوارح وهي الاكوان و
الاصوات والاعتماد والتأليف والالام وخمسة منها افعال القلوب هي الارادة والكراهة والاعتقاد
والظن والنظر وقال الحكماء الموجود اذا التفت اليه من حيث ذاته مع قطع النظر عن غيره فاما ان يكون بحيث
يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق تعالى الواجب الوجود لذاته وهو الواحد الحقيقي
الذي لا يتكثر بوجه من الوجوه لا بحسب الاجزاء المحمولة كالجنس والفصل ولا بحسب الاجزاء الوجودية كالهيولى والصورة
ولا بحسب الاجزاء المقدارية كالامتداد ولا بحسب الكمالات المنتظرة الى ارادة ولا بحسب الصفات اذ ليس له
صفات زائدة عليه وان لم يجب فهو الممكن فان لم يحتج الى موضوع وهو الذي لا يتقوم بالحال فهو الجوهر
والا فالعرض والجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى وهي الموضوع عند ... والهيولى
اما ان يكون مقترنة بصورة يجوز ان تفارقها الى بدل وهي هيولى العناصر وهو عالم الكون والفساد
او مقترنة بصورة لا يجوز ان تفارقها الى بدل وهي هيولى الافلاك او حالا في جوهر آخر وهو الصورة

وهي والعرض متغايران تحت الحال والصورة اما ان تكون سارية لجميع الاجسام وهي الصورة الجسمية
الصورة المشتركة او لا تكون سارية بل تختص ببعض دون بعض وتسمى صورة نوعية او تكون مركبة منهما
وهو الجسم الطبيعي وهو اما اثيري وهو الاجسام العالية التي هي الافلاك والكواكب او عنصري وهو اجسام عالم
الكون والفساد وما يكون في جوف فلك القمر وهي اما بسائط وهي العناصر الاربعة التي هي النار و
الهواء والماء والارض او مركبات وهي المواليد التي هي المعادن والنبات والحيوان والمعادن اما
غير ذائبة وهي الاحجار السبعة الذهب والفضة والنحاس والاسرب والعلق والخارصيني او ذائبة وهي
غير الاحجار وهي ارواح ونفوس وغيرهما فالارواح هي الزيبق والنفوس هي الزرنيخ والكبريت و
غيرهما العقاقير مثل الاملاح والزاجات والنبات ان كان له ساق فهو الشجر والا فالنجم وكل منهما اما
مثمر او غير مثمر والحيوان اما ناطق وهو الانسان او غير ناطق كالبهائم والسباع والوحوش والطيور
والهوام والحشرات وغيرها او لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما ويسمى المجرد وهو اما متصرف فيها
وهو النفس فلكية وهي المتعلقة بالافلاك وانسانية وهي المتعلقة بالبدن الانساني واما غير متصرف وهو
العقل وهو عندهم عشرة والاخير هو العقل الفعال واثبت الصوفية وبعضهم يسمون العقول والنفوس
اعراضا ويسمونها روحانية والعرض اما ان يقتضي القسمة لذاته وهو الكم او النسبة وهو الاعراض
النسبية او لا هذا ولا ذاك وهو الكيف والكم اما ان يكون بين اجزائه المفروضة حد مشترك وهو المتصل
او لا وهو المنفصل والكم المتصل اما قار الذات اي توجد اجزاؤه معا وهو الخط ان انقسم في
جهة واحدة فقط والسطح ان انقسم في جهتين والجسم التعليمي ان انقسم في الجهات الثلث او غير قار الذات
وهو الزمان وهو مقدار الحركة والكم المنفصل هو العدد والكيف اربعة انواع الاول الكيفيات المحسوسة
باحدى الحواس الخمس اما بالبصر فالالوان والاضواء واما بالسمع فالاصوات والحروف واما بالذوق
فالطعوم التي ذكرناها واما بالشم فالروائح واما باللمس فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل
والخفة والصلابة واللين وغيرها والثاني الكيفيات النفسانية وهي اما سريع الزوال وهي الحال مثل الفرح و
الغم والخجل والحزن والغضب والشهوة وغيرها او بطيئة الزوال وهي الملكة مثل الاخلاق الحميدة والذميمة
كالعفة والرضا والبخل والحسد وغيرها والثالث التهيؤ وهو اما الى الدفع وهو القوة كالمصحاحية
او اللاقبول للاثر وهو اللاقوة كالممراضية والرابع الكيفيات المختصة بالكميات اما بالمتصلة مثل الاستقامة

والاستقامة والتربيع والتثليث واما بالمنفصلة فكالتركيب والاولية في العدد وجميع الكيفيات
قابلة للشدة والضعف والاعراض النسبية الاول الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة
لشيئين كل منهما بالقياس الى الاخر كالابوة والبنوة والاخوة والسفلية والعلوية وغيرها
والثاني الاين وهي نسبة المتمكن الى المكان والثالث متى وهي نسبة الاشياء الى الزمان او الى طرفه
الان والرابع الوضع وهي نسبة بعض اجزاء الشيء الى البعض والى الامور الخارجة عنه كالجلوس والقيام
وغيرهما والخامس الملك وهي نسبة الشيء الى ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتقمص والتعمم والتختم والسادس
ان يفعل وهو التأثير كالقطع والكسر والسابع ان ينفعل وهو التأثر كالانقطاع والانكسار
فالاجناس العالية لجميع الموجودات عندهم عشرة جوهر وكم وكيف واين ومتى ووضع واضافة
وملك وان يفعل وان ينفعل وقد جمع في بيت وهو قمر عزيز الحسن الطف مصره لو قام يكشف غمتي
لما انثنى واما النقطة والوحدة فعند بعضهم غير موجودتين وعند بعض موجودة لكن لم يندرج
تحت جنس فلا يكون نقضا وعند المتكلمين اكثر هذه الاقسام ليس بموجودة وعند المحققين
كلها موجودة بعضها في الاعيان وبعضها في الاذهان **الاصل** المقصد الاول في الامور العامة
وفيه فصول الاول في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين او الذي
يمكن ان يخبر عنه ونقيضه او غير ذلك يشتمل على دور ظاهر بل المراد تعريف اللفظ اذ لا شيء اعرف
من الوجود **الشرح** رتب الكلام في الامور العامة اعني الشاملة لجميع الموجودات او اكثرها
على ثلثة فصول وذلك لانحصارها بالاستقراء في الوجود والعدم واحوالهما وفي الماهية و
احوالها وفي المركب من الماهية والوجود او العدم واحواله اعني العلة والمعلول الفصل الاول في
الوجود والعدم وذكر فيه ابحاثا اربعة الاول في تحديدهما قال وتحديدهما اي تحديد المتكلمين
الموجود بالثابت العين والمعدوم بالمنفي العين وتحديد الحكماء الموجود بانه الذي يخبر عنه والمعدوم
بنقيضه وهو ما لا يمكن ان يخبر عنه وغيرهما مثل قولهم الموجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل
يشتمل على دور ظاهر وهو الدور بمرتبة واحدة اذ كل من المعرفات السابقة للموجود يعرف بالموجود

وكذا كل من المعرفات السلبية للمعدوم يعرف بالمعدوم فلا يكون هذه التحديدات بحسب الحقيقة وهو
ان يكون حقيقة ما وضع اللفظ بازائه مجهولة من حيث هي فيعرف بعرفها والا لكانت باطلة ضرورة
استلزامها الدور وقد عرفت ذلك في المنطق بل المراد بهذه التعريفات تعريف اللفظ واعني به ان يكون
ما وضع اللفظ بازائه معلوما من حيث هو مجهولا من حيث انه مدلول اللفظ فيعرف ذلك الشيء
من هذه الحيثية به من حيث هو مدلول اللفظ او بغيره انه مدلوله والتعريف على هذا الوجه
ليس بتعريف ذات الشيء من حيث هو مدلول اللفظ بل كونه مدلولا له لا يتوقف تعريفه على الشيء
من حيث هو مدلول اللفظ بل يعرف كونه مدلولا له واريد معرفته من هذا الوجه والامور البديهية
يجوز تعريفها بحسب اللفظ اذ الشيء المعلوم بالبديهة جاز ان يكون مجهولا من حيث انه مدلول اللفظ
فيعرف بلفظ او باسم واضح منه وانما يكون المراد بهذه التعريفات للوجود والعدم التعريف
بحسب اللفظ اذ لا شيء اعرف من الوجود فيمتنع تعريفه بحسب الحقيقة لامتناع تعريف الشيء بنفسه وبما يساويه
في المعرفة وبالاخفى ولا يمتنع تعريفه بحسب اللفظ لجواز ان يكون الوجود من حيث انه مدلول لهذا اللفظ
مجهولا وان كان اعرف من غيره من حيث هو هو فيعرف بالاعتبار الاول وايضا الوجود لا يمكن تعريفه
بحسب الحقيقة لانه بديهي التصور والبديهي يمتنع تعريفه لامتناع تحصيل الحاصل واعلم ان
البديهي كما يمكن تعريفها بحسب اللفظ ويمتنع بحسب الحقيقة والكسبي يمكن تعريفها بهما والالفاظ المرادفة
يصلح للتعريف بحسب اللفظ ان كانت اشهر ولا يصلح للتعريف بحسب الحقيقة وقول المصنف وتحديدهما بالثابت
العيني والمنفي العيني مستدرك اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما و
اما الوجود والعدم فيعرفان بثبوت العين ونفي العين ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم مساويا
للموجود والمعدوم في المعرفة عند من عرف معنى صيغة المفعول كان ابطال تعريف الموجود والمعدوم
دالا على ابطال تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين فلذلك لم يتحاش عن ذكرهما وادرج تحت
تعريف الوجود والعدم تعريف الموجود والمعدوم افادة لهذا المعنى الاصل والاستدلال بتوقف
التصديق بالتنافي عليه وبتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه او ابطال الرسم

الشرح

الشرح استدل الامام في الملخص على بداهة تصور الوجود بوجوه ثلثة واشار المصنف الى
اثنين منها وحكم ببطلانه بقوله والاستدلال بمعتاد باطل تقرير الوجه الاول تقريره ان الوجود
بديهي التصور لان التصديق الذي هو بديهي بالتنافي اي بالتنافي بين النقيضين وتعيينهما في الصدق والكذب
مثل قولنا اما ان يكون الشيء موجودا واما ان يكون معدوما يتوقف على تصور الوجود والعدم
ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا فتصور
الوجود والعدم بديهي الوجه الثاني تقريره ان الوجود بديهي التصور لانا لو تصورناه فتصوره اما
بالبديهة او بالكسب لا والاول باطل والثاني ممتنع فيلزم الاول اما فلان الثاني ممتنع لانه لو كان
كسبيا لزم توقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا او التعريف بالرسم وكل من
هذه الاقسام باطل واما فلانه يلزم احد هذه الامور لانه لو كان كسبيا فاما ان يعرف
بنفسه فيلزم توقف الشيء على نفسه او باجزائه وتلك الاجزاء اما وجودات فيلزم توقف الوجود على
نفسه وكذا يلزم توقف تعريفه على نفسه سواء كان مفهوم تلك الوجودات هو الوجود من حيث هو او
الوجود مع قيد واما غير وجودات فلانه وان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا لكان الوجود
محض ما ليس بموجود وهو محال فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فيلزم ان يكون الشيء
معروضاته لاجزائه وقد فرض التركيب منها او بامر خارج فيلزم ان يكون التعريف بالرسم اما بطلان
القسم الاول والثاني فظاهر واما بطلان القسم الثالث فلان الامر الخارج انما يعرف الشيء اذا علم كونه مساويا له
لامتناع تعريف الشيء بالاعم لان اول درجات التعريف التمييز والاعم لا يصلح له وبالاخص لانه اخفى والعلم
بمساواته له يتوقف على العلم بالشيء وانه دور وبما عداه وهو ممتنع لامتناع احاطة الذهن بالامور
الغير المتناهية لا يقال لا نم انه ان حصل عند اجتماع الاجزاء امر زائد يلزم ان يكون التركيب في معروض
الوجود لا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان الوجود هو ذلك الزائد فقط واما اذا كان الوجود هو الزائد
مع تلك الاجزاء فلا يلزم ذلك لانا نقول اذا كان الوجود هو الزائد مع تلك الاجزاء يكون الزائد والاجزاء
مفهوم الجزء الذي هو الزائد اما ان يكون وجودا فيلزم توقف الشيء على نفسه او غير وجود فيلزم ان يكون

الوجود محض ما ليس بموجود واما بيان بطلان الوجه الاول من الاستدلال فبصورة ان يقال لا نم
ان ما يتوقف عليه التصديق البديهي اولى ان يكون بديهيا فان التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف
حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه فجاز ان يكون كل من تصور طرفيه او احدهما كسبيا مع انه يتوقف عليه
البديهي وليس بديهيا وذلك لكن التصور الذي يتوقف عليه التصديق هو التصور بوجه ما لما عرفت في المنطق وبداهة
التصور بوجه لا تستلزم بداهة التصور بالحقيقة ولا بداهته بكل الوجوه فجاز ان يكون تصوره بوجه ما
بديهيا وتصوره بحقيقته او بوجه آخر غير بديهي وقيل في ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق
ان كان بديهيا مطلقا اي بجميع اجزائه لم يحتج الى دليل والا لم يبق احد ان بداهته مطلقا يتوقف على بداهة
العلم بالجزء لا على العلم بداهة العلم بالجزء فجاز ان يكون العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهته فيقتبس بالاستدلال
ويمكن ان يقال في ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق ان علم انه بديهي مطلقا لم يحتج الى دليل والا لم يعد ولا
يمكن ان يقال العلم بداهته مطلقا لا يتوقف على العلم بداهة العلم بالجزء لان العلم بداهته مطلقا بدون العلم
بداهة الجزء واما بيان بطلان الوجه الثاني من الاستدلال فبصورة لا نم ان اجزاء الوجود ان كانت وجودا
وحصل عند اجتماعها امر يلزم ان يكون الوجود محض ما ليس بموجود وتقدم الشيء على نفسه وانما يلزم ذلك ان
لو كان الوجود هو ذلك الزائد مع سائر الاجزاء وهو ممنوع لجواز ان يكون الزائد هو الاجزاء جميعا فلا يلزم
ان يكون عارضا للاجزاء لان الاجزاء معروضا له ولا يكون جزءا من الوجود حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه او كون
الوجود محض ما ليس بموجود ولا يقال اذا كان كل واحد من الاجزاء وجودا واطلاق الوجود ويكون جميع الاجزاء ايضا وجودا
فلا يكون جميع الاجزاء الذي هو داخل فيه نفسه لانا نقول لا نم انه اذا كان كل واحد وجودا يكون الجميع وجودا
فان اذا صح الحكم على كل واحد صح على الجميع وانه لو صح ما ذكرتم يلزم نفي جميع المركبات وهو باطل بالضرورة سلمنا
انه يستلزم ثبوت اجزائه وكل لا نم ان الثبوت الرسمي باطل لانه يتوقف على العلم بالمساوي فلا نم بل يتوقف على
المساواة في نفس الامر لا على العلم بها سلمناه لكن العلم بالمساواة لا يتوقف الا على تصور الشيء بوجه ما وتصوره
عدا الوجه ما في لا يلزم الدور ولا الاحاطة بالامور الغير المتناهية الاصل ورد والدهر حال الحكم مطلق الوجود

واتحاد

واتحاد مفهوم نقيضه وقوله العقيمة بعطف الشركة. الشرح لما فرغ من بيان تصور الوجود
شرع في بيان اشتراكه اتفق جمهور المحققين على ان الوجود مشترك بين جميع الموجودات معنى وخالفهم
الاشعري فيه وذهب الى ان وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واختار المصنف
مذهب الجمهور واحتج عليه بوجوه ثلثة نبه عليه وذكرها الحكماء الاول لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع
الموجودات لما تردد الذهن فيه حال تردده في الخصوصيات والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود
مشتركا لكان مختصا سواء كان عين الخصوصيات او غيرها وعلى التقديرين يلزم من التردد في
الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام انتفاء الشيء انتفاء ذاتيه المختص وانتفاء خاصته
واما بيان بطلان التالي فلانا نجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات وذلك لانا اذا رأينا موجودا حكمنا
بانه موجود وعلته مع التردد في ان علته واجبة او ممكنة جوهر او عرض والى هذا الوجه اشار بقوله
وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود اي تردد الذهن في الخصوصيات حال الجزم بالوجود المطلق يعطي الشركة
اي يعطي اشتراك الوجود بين الخصوصيات فان قيل نحن لا نسلم ان لا يكون الوجود مشتركا بين جميع الموجودات
لكن يكون مشتركا بين بعضها وهو الممكنات ووجود الباري يكون مخالفا لوجود الممكنات فلا يلزم الشركة وايضا
التردد في ان العلة جوهر او عرض حال الجزم بوجود العلة انما يثبت ح لا يكون التردد في ان العلة واجبة او
ممكنة حال الجزم بوجود العلة ولكن يدل الوجه الثاني ان مفهوم نقيض الوجود واحد السلب متحد في جميع
المعدومات فيلزم ان يكون مفهوم الوجود ايضا واحدا والا لبطل الحصر العقلي بين الوجود ونقيضه فان
قيل لا نم ان مفهوم السلب واحد بل سلب كل شيء مقيدا مخالف لسلب غيره مغاير لذلك الشيء
احيب بان سلب كل شيء وان كان مخالفا لسلب غيره لكن كل من السلوب مشترك في مطلق السلب ضرورة حمل مطلق
السلب عليها الدال على الاشتراك فمن يتوهم ان الحصر انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص فقد
اخطأ وذلك لانا اذا عقلنا زيدا اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بالعدم الخاص لم يحكم
العقل بالانحصار بل طلب قسما آخر بخلاف ما اذا عقلنا زيدا اما ان يكون موجودا او معدوما فان العقل لم
يطلب قسما آخر وجزم بالحصر فعلمنا ان التقسيم الحاصر الذي يحكم العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق و

نجم الدين الكاتبي

عدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما الوجه الثاني ان الوجود يقبل القسمة الى الواجب والممكن ووجود
الممكن الى وجود الجوهر والعرض فيجب ان يكون مشتركا بين الاقسام ضرورة وجوب اشتراك مورد القسمة بين
الاقسام فان قيل لا نم انه يلزم من قبول الوجود القسمة كونه مشتركا بين الجميع بل بين البعض ولهذا يصدق قولنا
العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الموجودات لكونه بعض العالم وكذا الصحيح تقسيم كل
من الامرين الذين بينهما عموم من وجه الى الاخر مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير
ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان اجيب بانه يلزم من قبول الشيء القسمة الى جميع افراد عامه كونه
مشتركا بين جميع افراد عامه والوجود يقبل القسمة كذلك فوجب اشتراكه بين الجميع والعرض على
هذه الوجوه بان الاشتراك الذي يلزم منها من حيث اللفظ لا من حيث المعنى وهو باطل لانا نقطع قطعا
النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى مفهوم الوجود يلزم الاشتراك المعنوي واعلم ان هذه الوجوه
تنبيهات لا براهين اذ اشتراك الوجود من حيث المعنى بديهي والبديهي لا يتوقف على البرهان بل قد يكون
معقده محتاجا الى تنبيه بالنسبة الى بعض الاذهان اذ قد يجوز ان يشكل على بعض الاذهان الحكم بالنسبة الواقعة بين
طرفي ذلك البديهي لعدم تصور طرفي ذلك البديهي على الوجه الذي يتوقف عليه الحكم فالمنع والمعارضة
فيما ذكر في معرض التنبيه لا يكون مسموعا **الاصل** مغاير للماهية والا لاتحدت الماهيات او لم
يتحقق اجزاؤها ولا انفكاكها تعقلا ولتحقق الامكان وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال والانتفاء
الناقض وتركب الواجب **الشرح** لما فرغ من بيان اشتراك الوجود شرع في بيان كونه مغايرا للماهيات
اي زائدا عليها والمغايرة وان كانت لا تقتضي بحسب المفهوم ان يكون زائدا لجواز ان يكون داخلا في الماهيات
لكن اراد بالمغايرة ههنا الزيادة فقوله مغاير للماهية اي يكون زائدا عليها وهذه الدعوى ليست
ضرورية لم ينازع فيها احد الا الاشعري ومن تابعه فانهم قالوا وجود كل شيء عين ماهيته والحكماء
وان قالوا ان وجود الواجب ليس بزائد عليه لكنهم قالوا ان الوجود المطلق مقول على الوجودات بالتشكيك
فيكون زائدا عليها فالوجود المطلق عندهم زائد على وجوده الخاص الذي هو حقيقته واحتج المصنف على
ان الوجود زائد بستة الاول تقريره ان الوجود زائد على الماهيات لانه لو لم يكن زائدا لكان اما نفسها لو جزءها

او داخلا فيها وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان نفسها وهو مشترك بين الموجودات فيلزم
ان يكون الماهيات كلها متحدة وليس كذلك واما الثاني فلان الوجود لو كان جزءا من الماهيات لم يتحقق
اجزاء الماهية والتالي باطل بيان الملازمة ان الوجود لو كان داخلا لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا
ذاتي اعم منه فيكون جنسا فيكون الانواع المندرجة تحته متميزة بعضها عن بعض بفصول موجودة
والا لتقوم الموجود بالمعدوم وهو ممتنع واذا كان الفصول موجودة والفرض ان الوجود جنس
للموجودات فيلزم ان يكون الفصول مركبة من الاجناس والفصول وكذلك فصول الفصول فيلزم تركب
الماهية من اجزاء غير متناهية فيلزم عدم انحصار اجزاء الماهية واما بطلان التالي فلان اجزاء
الماهية لو كانت غير منحصرة لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات لان تحققها يتوقف على تحقق جميع
اجزائها الغير المتناهية الذي هو ممتنع ضرورة امتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا
قيل ان اراد الحكم جزئيا وهو ان يكون الوجود زائدا على بعض الماهيات فمسلم وان اراد كليا وهو
ان الوجود زائد في جميع الماهيات فيكون نقيضه جزئيا وهو قولنا الوجود ليس زائدا في جميع الماهيات فيجوز
ان يكون زائدا في البعض ونفسا في البعض وجزءا في البعض فلا يتم شيء مما ذكرتم لا اتحاد الماهيات
ولا تركبها من اجزاء غير متناهية واجيب بان اختلاف الوجود في العروض والنفسية والدخول غير متصور
لانه ان اقتضى العروض فينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى النفسية او الدخول فكذلك فان قيل لا نم وجوب
الاستواء فيها وانما يلزم ذلك ان لو كان من المعاني المتواطئة وهو ممنوع لانه مشكك اجيب بانه اذا كان مشككا
يكون زائدا في الجميع بوجه التشكيك الوجه الثاني انا نعقل الماهية اي نعقل الماهية ولا نعقل وجودها في الذهن
والخارج فلا يكون الوجود نفس الماهيات ولا داخلا فيها والا امتنع انفكاك تعقله عن تعقلها فان قيل
تعقل الماهية كيف ينفك عن تعقل وجودها في الذهن مع ان تعقلها عبارة عن وجودها في الذهن اجيب بان تعقلها
وان كان عبارة عن وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن فان تعقل وجودها في الذهن غير وجودها
في الذهن بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل بالاعتبار وان كان عينه بالذات في بعض الصور فان قيل لا نم انا
نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها فانه كلما نعقل الماهية في الذهن نعقل وجودها فيه اجيب بانه لو كان تعقل
الماهية مستلزما لتعقل وجودها لاستحال الشك في ان الماهية موجودة عند تعقلها في الذهن اذ يستحيل الشك في
اتصاف الشيء بمعلوم عند تعقله في الذهن وليس كذلك فانا نعقل ماهية المثلث ونشك في وجودها في الخارج

والذهني فان قيل يجوز ان يكون الماهيات التي لا نتصورها بتعقلها غير منفكة عن تعقل الوجود فلا
يتم الدليل الذي ذكرتم على كونه زائدا فيها اجيب بانه على تقدير الاستواء لا يكون ذلك وعلى تقدير
التشكيك يلزم كونه زائدا كما ذكرنا الوجه الثالث ان الامكان متحقق لان بعض الموجودات مركب
وكل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن فيلزم تحقق الامكان فكون الوجود
زائدا لانه لو كان نفس الماهيات او داخلا فيها لم تتصف الماهية به وان تتصف على السوية فلا يكون
الماهية ممكنة فلا يتحقق الامكان الوجه الرابع لو لم يكن الوجود زائدا لكان نفسا او جزءا والاول باطل
والا لم يكن لحمل الوجود على الماهية فائدة والتالي بط فانا نقول الجوهر موجود والعرض موجود
والماهية موجودة ونستفيد منه فائدة معقولة لم تكن حاصلة قبل الحمل واما الملازمة فلانه
لو كان نفسا لكان قولنا الجوهر موجود بمنزلة قولنا الجوهر جوهر او الموجود موجود ولا
شك في عدم فائدة مثل هذا الحمل والثاني ايضا بط لانه لو كان جزءا لما توقف حمله على الماهية
على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال والتالي بط فانا قد نحتاج
في كثير من الماهيات الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها الوجه الخامس لو لم يكن الوجود زائدا
على الماهية للزم التناقض عند سلبه عن الماهية او تركب الواجب والتالي بط بقسميه ضرورة
امتناع التناقض وامتناع تركب واجب الوجود اما الملازمة فلانه لو كان نفسا لكان قولنا
الماهية ليست بموجودة بمنزلة قولنا الماهية ليست بماهية او الموجود ليس بموجود وهو
تناقض ولو كان جزءا لكان مشتركا بين الواجب والممكن فيلزم تركب الواجب **الاصل**
وتمامه بالماهية

من حيث هي آه **اقول** هذا جواب عن دخل مقدر توجيهه لو كان الوجود زائدا لكان الماهية
غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم وهو محال توجيه الجواب ان نقال الوجود قائم
بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموصوفة بالوجود او العدم لا يقال الماهية من حيث هي
اما ان تكون موجودة او معدومة اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان لا يقوم الوجود
بها لامتناع قيام الوجود بالموجود وان كان الثاني يلزم ان يقوم الوجود بالمعدوم بنقيضه
وهو محال لانا نقول الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة على معنى ان مفهوم
الماهية من حيث هي ليست هي نفس احدهما ولا احدهما داخلا في مفهومها لا على معنى
ان مفهوم الماهية منفك عن احدهما فانه ممتنع انفكاكها عن احدهما على الماهية ولا يلزم الواسطة
واذا كان الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة بالمعنى الذي ذكر لم يلزم الواسطة
ولا امتناع قيام الوجود بها واعلم ان زيادة الوجود على الماهية في التعقل لان اتصاف الماهية
به امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضه المسمى
بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل كالبياض والجسم بل الماهية اذا كانت
فكونها وجودها والماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط فلا يكون الوجود زائدا
الا في العقل **قال** وهو ينقسم الى الذهني آه **اقول** لما فرغ من كون الوجود زائدا شرع في بيان
انقسامه الى الذهني والخارجي واختلف في الوجود الذهني فذهب قوم الى انكاره والمحققون
اثبتوه واحتج المص عليه بانه لو لم يكن للماهية وجود في الذهن لبطلت القضية الحقيقية وهي
التي حكم فيها على ما صدق عليه الموضوع بالفعل اعم من ان يكون موجودا في الخارج او لا والتالي بط
اما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية المستدعية لوجود
الموضوع على ما ليس بموجود في الخارج باطلة ضرورة عدم شرط صحتها وهو وجود الموضوع اذ ليس
في الخارج لانه ليس بموجود فيه ولا في الذهن اذ الغرض ان الوجود الذهني غير ثابت فيكون
القضايا الحقيقية باطلة واما بيان بطلان التالي فلان القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرنا هي

المعتبرة الصادقة عند التحقيق لا الخارجية التي اشترط فيها وجود الموضوع في الخارج فانها باطلة وقد
حقق المص بيان ذلك في نقد التنزيل **قال** والوجود في الذهن الخ آه **اقول** هذا جواب
عن شبهة من انكر الوجود الذهني وتقرير شبهتهم انه لو كان للماهيات وجود في الذهن لزم ان يكون
الذهن متصفا بصفات متضادة وهو محال عنه والتالي ظاهر الفساد وبيان الملازمة انه لو حصل
للحرارة والبرودة والاستدارة والاستقامة وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا
ومستديرا مستقيما لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وتقرير الجواب ان
حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباحها فيه
فلا يوجبه والموجود في الذهن انما هي صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف
المحل بها والصور والاشباح لا يساوي ماله الصور والاشباح في اللوازم بل يخالفه في كثير من
اللوازم **قال** وليس الوجود معنى به تحصل الماهية آه **اقول** ذهب طائفة الى ان الوجود معنى
تقوم بالماهية في العين وبه تحصل الماهية في العين وهو باطل لانه لو قام بها في الاعيان لكان
قيامها بها مستدعيا لحصولها في الاعيان فيلزم ان تكون موجودة قبل قيام الوجود بها وهو
مح بل وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا ما به تحصل الماهية في الاعيان **قال**
ولا تزايد فيه ولا اشتداد **اقول** الوجود غير قابل للزيادة والنقصان لانه ان قبل الزيادة فزيادة
اما وجود او غيره فان كان الاول فاما ان تكون عين الوجود الاول فيكون تحصيلا للحاصل
وهو محال وان كان غيره فلا يجوز ان يكون الوجود الاول متصفا والا يلزم اتصاف الماهية وهو محال
فيلزم ان يكون الشيء موجودا بوجودين وهو محال وان كان الثاني يكن الزيادة فيه هذا خلف
وان قبل النقصان فالناقص ان كان وجودا فهو عين الباقي فيلزم ان يكون الشيء موجودا
معدوما في حال واحد وهو محال او غير الباقي فيلزم ان يكون الشيء موجودا بوجودين وهو محال
وان كان غير وجود فما نقص الوجود هذا خلف والوجود لا يقبل الاشتداد والضعف لان معنى
الاشتداد ان يكون الحال الغير القار الذات في المحل الثابت يتبدل نوعيته في الآنات بحيث

ما يوجد في كل آن يكون متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على
ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو
ذلك المعنى الا انه من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ في الشدة والضعف هو
المحل لا الحال المتجدد المتصرم ومثل هذا الحال لا يكون الا عرضا لان المحل متقوم بابت بدونه واما
الوجود فلما لم يكن محله متقوما بدونه لم يتصور الاشتداد فيه ومن هذا علم ان الجوهر ايضا لا يقبل
الاشتداد والضعف **قال** وهو خير محض **اقول** الوجود خير محض فانا اذا بحثنا عن ماهية الشيء
الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الخير ونظرنا في وجوه استعمالاتهم وخصصنا ما دخل في تلك الماهية بالذات
عما ينسب اليها بالعرض وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم بيان ذلك ان
الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شأنه ان يكون له مثل
العمى والجهل والموت وعلى امور وجودية من حيث هي مؤثرة كوجود ما يمنع الشيء المتوجه الى
كماله عن الوصول اليه مثلا البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله والافعال
القبيحة مثل القتل والزنا وكالاخلاق الرديئة مثل الحسد والبخل والآلام والغموم واذا تاملنا في
ذلك وتفحصنا ما وجدنا البرد في نفسه كيفية ليست بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس
الى الثمار لا مطلقا بل من حيث انها افسدت مزاجها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها
اللائقة والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب ايضا القتل ليس بشر
من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو
المقتول كان قابلا للتقطع بل من حيث انه ازال الحياة عن ذلك الشخص وهو فقد عدمي وباقي
القيود الوجودية خيرات وايضا الزنا ليس بشر من حيث انه امر صدر عن قوة الشهوة بل لان
تلك الحيثية كمال لتلك القوة انما يكون شرا بالقياس الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة
الضعيفة عن ضبط قوتها الحيوانية فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق
على اسبابه المؤدية اليه بالعرض وكذلك القول في الاخلاق التي هي مبادئه وكذلك الآلام فانها

ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها
او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنه ان
يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال لموجود من
حيث ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور
انما هي شرور بالقياس الى الاشياء الفاقدة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام
فثبت ان الوجود خير والعدم شر وهي ليست باقناعية كما ظن بعض بل من الضروريات
وايراد المثال لايضاح ما ربما اشتبه على بعض لا لتصحيحها قال ولا ضد له ولا مثل اه اقول الضد
يقال عند الجمهور لموجود آخر ممانع له فالوجود لا ضد له من هذا الوجه اذ لا يصدق عليه انه موجود
في الخارج لامتناع اتصافه بالوجود الخارجي ويقال عند الخاص لموجود مشارك لموجود آخر في
الموضوع معاقب له اي اذا قام احدهما بالموضوع لم يقم الآخر به والوجود لا ضد له من هذا الوجه
اذ لا تعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه ولان الوجود يعرض لجميع الاشياء المعقولة اما
الموجودات الخارجية فيعرضها الوجود الخارجي واما غيرها فيعرضها الوجود العقلي وما له ضد
لا يكون كذلك اذ الضد لا يعرض للضد الآخر فالوجود لا ضد له والوجود لا مثل له لان المثل يقال
لذات تشارك غيره في تمام الحقيقة ويكون المعقول منهما شيئا واحدا بحيث اذا سبق احدهما
الى الذهن وحصل منه في العقل اثر فلو لحقه الآخر لم يحصل في العقل منه غير الاثر الحاصل
من الاول والوجود ليس بذات فلا مثل له وانما قلنا ان الوجود ليس بذات اذ الذات
ما يتصف بالوجود او العدم والوجود لا يتصف باحدهما فان قيل الوجود قد يعرض له الوجود
في العقل فيكون ذاتا اجيب بان الوجود ان اعتبر من حيث انه عرض له الوجود يكون
بهذا الاعتبار هو الموجود لا الوجود فباعتبار انه وجود لا يكون ذاتا ولما كان الوجود
مغايرا لسائر المعقولات في المفهوم والنسبة بين الغيرين منحصرة في التماثل والتضاد
والتخالف والتماثل والتضاد منتف لما ذكرنا فتعينت مخالفته للمعقولات والوجود

لاتنافي

لا تنافي المعقولات لان المنافي للشيء لا يعرض له والوجود يعرض لجميع المعقولات فلا ينافي
شيئا منها فان قيل العدم امر معقول والوجود مناف له فلا يصح قولكم الوجود لا ينافي شيئا
منها من المعقولات اجيب بان العدم من حيث هو معقول يعرض له الوجود ولا يكون بهذا
الاعتبار منافيا له فان اعتبار كونه منافيا غير اعتبار كونه معقولا قال ويساوق الشيئية آه
اقول اعلم ان من قال بان الوجود عين الماهية لا يمكنه القول بكون المعدوم شيئا على
معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود والا لزم اجتماع النقيضين وهو الوجود
والعدم معا واما من قال بان الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا فزعم بعضهم ان الماهية
يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود وهذا معنى قولهم المعدوم شيء ومنهم من منع ذلك
والاول مذهب المعتزلة والثاني مذهب اكابر المتكلمين والحكماء واتفقوا على ان المنفي
ليس بشيء على هذا التفسير وعنوا بالمنفي الماهيات الممتنعة الوجود في الخارج فعلى هذا
محل النزاع الماهيات المعدومة الممكنة الوجود واذا عرفت ذلك فاعلم ان قوله ويساوق الشيئية
اي الوجود يساوق الشيئية ويلازمها على معنى ان كل ما هو موجود هو شيء وكل ما ليس
بموجود فهو ليس بشيء فالمعدوم في الخارج سواء كان ممكنا او ممتنعا ليس بشيء ومن نازع
في هذا فقد كابر مقتضى عقله فان العقل قاض بان المعدوم لا تقرر له في الخارج فلا يكون شيئا
قال وكيف يتحقق بدونه مع اثبات القدرة آه اقول القائلون بان المعدوم شيء قد اثبتوا
القدرة وهي الصفة المؤثرة وقد ثبت ان اتصاف الماهية بالصفة غير ثابت في الاعيان
بل امر اعتباري لانه لو ثبت في الاعيان لكان متصفا بالثبوت فاتصافه بالثبوت
ايضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل وهو محال اذا عرفت ذلك فاعلم ان المص قال وكيف
يتحقق الشيئية بدون تحقق الوجود اي كيف يتحقق ان المعدوم شيء مع اثبات القدرة وانتفاء
اتصاف الشيء بالصفة في الاعيان لان المنافاة بينهما متحققة وذلك لانه على تقدير تحقق
الشيئية بدون الوجود انتفى القدرة لانه لو ثبت فتأثيرها اما في الذات او في الوجود

او في اتصاف الذات بالوجود والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم اما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدورة واما الثالث فلان الاتصاف منتف في الخارج فلا يكون للقدرة فيه واذا بطلت الاقسام باسرها انتفى القدرة فالقول بتحقق الشيئية بدون الوجود ينافي اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف والتالي باطل فالمقدم مثله الاول قوله وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد اي كيف يتحقق الشيئية بدون الوجود مع انحصار الموجود اي مع تناهيه مع عدم تعقل امر زائد على الكون في الاعيان هذا برهان آخر دال على عدم تحقق الشيئية بدون الوجود تقريره ان القول بتحقق الشيئية بدون الوجود مع انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد مما لا يجتمعان والتالي باطل فالمقدم مثله اما الاول اما نفي الاجتماع فلانه لو تحقق الشيئية بدون الوجود لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم والثبوت هو الوجود لعدم تعقل امر زائد على الكون في الاعيان فلو كان للاشخاص الغير المتناهية ثبوت لكان لها كون فيكون لها وجود اذ الكون هو الوجود فيلزم وجود اشخاص غير متناهية فلا يكون الموجود منحصرا اي متناهيا ضرورة عدم تناهيها واما بيان ثبوت التالي فلان عدم تعقل الزائد على الكون في الاعيان ضروري وانحصار الموجود ثابت عندهم **قال** ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات اه **اقول** لما فرغ عن اقامة الحجة على ابطال مذهبهم شرع في ابطال حججهم على ان المعدوم شيء اي ثابت متقرر اما الحجة الاولى تقريرها ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الصغرى فبيانها من وجوه الاول ان المعدوم معلوم والمعلوم متميز الثاني ان المعدوم مراد والمراد متميز الثالث ان المعدوم مقدور والمقدور متميز واما الكبرى فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف وقد اجاب المص بمنع الكبرى بان قال لا نم ان كل متميز ثابت في الاعيان فان التميز لا يقتضي الثبوت عينا والا لزم منه محالات لان المعدوم الممتنع لذاته كشريك الباري تعالى واجتماع الضدين وغيرهما متميز بعضها عن البعض فلو اقتضى

التميز الثبوت عينا لزم ثبوت هذه المعدومات الممتنعة وهي غير ثابتة في الاعيان بالاتفاق ولان الخيالات التي نركبها متميزة فلو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ثبوتها في الاعيان وهي ممتنع عندهم وكذلك الوجود متميز عن غيره فلو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ثبوته في الاعيان وهو ممتنع الحجة الثانية ان المعدوم ممكن وامكانه ليس نفيا والا لما فرق بين قولنا لا امكان له وبين قولنا امكانه لا فيكون الامكان ثابتا وليس جوهرا لما بيان انه اضافي والاضافي يستدعي محلا يقوم به فلا يكون جوهرا فيكون عرضا فلا بد له من محل ثابت لاستحالة قيام الصفة الثابتة بالمنفي ولا يجوز ان يكون محله غير المعدوم الممكن لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها فيكون المعدوم الممكن ثابتا اجاب المص بان الامكان امر اعتباري لانه لو كان خارجيا يلزم التسلسل والامكان يعرض لما وافقونا في انتفائه وهو المركبات الخيالية فلا يستدعي ثبوت محله **قال** وهو يرادف الثبوت آه **اقول** لما فرغ من ترادف الشيئية والوجود شرع في نفي الحال واثبتها ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وحدوها بانها صفة قائمة بموجود ليست هي موجودة ولا معدومة فيكون الثابت عندهم اعم من الموجود والمعدوم من المنفي وهو باطل بالضرورة لان العقل يقتضي نفي الواسطة بين الوجود والعدم فالوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي ولا واسطة بين الثبوت والنفي فلا واسطة بين الوجود والعدم **قال** والوجود لا يرد عليه القسمة آه **اقول** لما ابطل الحال شرع في ابطال حجج مثبتيها الاولى ان الوجود صفة قائمة بالموجود وليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده ويلزم التسلسل ولا معدوم لانه لا يتصف بنقيضه اجاب بان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة وهي قولنا اما ان يكون موجودا او معدوما لاستحالة انقسام الشيء الى الموصوف به وبمنافيه اذ لا يصح ان يقال السواد اما اسود او ابيض ولئن سلمنا ان الوجود يقبل هذه القسمة فنختار ان الوجود موجود في الزمن فلا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا الحجة الثانية ان السوادين لا يشتركان في اللونية ويخالفه في فصله المختص به فان وجد كل من الجنس والفصل فلا بد

[illegible] والوجود والعدم [illegible] لما لم ينف كل واحد منهما فلا [illegible] موجود [illegible]

[illegible]

وان تقوم احدهما بالآخر والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض
وان عدما او احدهما لزم تركب الموجود عن المعدوم وهو مح فيكون كل منهما ليس بموجود
ولا معدوم وهما وصفان حاويان بالسواد الموجود فيكونان حالين اجاب عنه بان كل واحد
منهما كلي والكلي ثابت في الذهن فلا يرد عليه بطلان القسمة بحسب الخارج اذ لا نقبلها بحسب
الذهن يكون موجود اصلا نكون قايما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا او انصا على تقدير ان يكون في الذهن صح
كل واحد منهما موجودا او احدهما قايما بالآخر لم يلزم منه محال اذ يجوز قيام العرض بالعرض قال ونوقض
بالحال نفسها اقول اي نوقض مثبتوا الحال في حججهم الدالة على ثبوت الحال بالحال نفسها اي لو كان
حججهم صحيحة لزم ان يكون للحال حال اخرى ويلزم التسلسل وذلك لان ملخص حججهم يرجع الى قولهم
انا وجدنا حقايق مشتركة في بعض ذاتياتها ومختلفة في البعض الاخر وما به الاشتراك غير ما به
الاختصاص وهما ليسا موجودين ولا معدومين فيكونان وصفين للحقايق الموجودة فيلزم
الحال وهذا ينتقض عليهم بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة في
الحالية ومختصة بما به الامتياز فيكون لكل حال امر مشترك وامر مختص وهما ليسا موجودين
ولا معدومين وصفان للحال فيكون للحال حال اخرى ويتسلسل لا يقال انما يلزم ان يكون
كل منهما حالا ان لو كان قايما بموجود وليس كذلك لان كلا منهما قايم بالحال والحال ليس بموجود
لانا نقول الحال صفة قايمة بموجود وما به الاشتراك والاختصاص ايضا قايمان بذلك الموجود
فيكونان حالين قال والعذر بعدم قبول التماثل آه اقول القائلون بالحال اعتذروا عن
النقض من وجهين الاول انا لا نم اشتراك الاحوال في الحالية وتباينها بخصوصياتها وانما يلزم
ذلك ان لو كان وصف الاحوال بالتماثل والاختلاف وهو مم بل ذلك عندنا من خواص الموجود
الثاني انا نلتزم التسلسل وان يكون للحال حال اخرى الى غير النهاية ونقول لم قلتم ان مثل
هذا التسلسل باطل واما وجه بطلان الاعتذار الاول بان نقول لكل امرين يشير العقل اليهما
فاما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر او يكون المتصور من احدهما مغايرا

للمتصور من الآخر والاولان هما المثلان والاخران هما المختلفان والعلم بذلك ضروري واذا كان
كذلك فلو ثبتت الاحوال فان كان المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر كانا مثلين والا مختلفين
واذا كان كذلك كانت الاحوال مشتركة في الحالية ومتباينة بالخصوصية فيلزم الخ الذي ذكروا واما وجه بطلان
الثاني وهو التزام التسلسل فبان نقول لو كان التسلسل جايزا لانسد دليل على اثبات الصانع القديم
لاستناد هذا الدليل الى ابطال التسلسل قال فبطل ما فرعوا عليها من تحقق الذوات الغير المتناهية
في العدم وانتفاء تأثير المؤثر فيها واضلالهم في اثبات صفة الجنس آه اقول لما ابطل القول
بان المعدوم شيء والقول بالحال اشار الى ان ما هو من تفاريع القول بهما ايضا باطل وقد ذكر
اولا فروعا للقول بان المعدوم شيء منها تحقق الذوات الغير المتناهية قال ابو يعقوب الشحام
وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القسم البلخي وابو عبد الله البصري وابو
اسحق بن عياش والقاضي عبد الجبار ان للمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات
واعيانا وحقايق والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه وان تلك الذوات
متباينة باشخاصها ومنها ان تاثير الفاعل ليس في جعل الذوات ذواتا بل في جعل الذوات موجودة
فان الباري تع لا يقدر على جعل الذوات ذواتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا او البياض بياضا
الى غير ذلك من الماهيات الممكنة وانما يقدر الباري تع على اخراج تلك الذوات من العدم الى الوجود
بان يخلق صفة الوجود في تلك الماهيات المعدومة ومنها ان تلك الذوات متشاركة في كونها
ذوات ولا تباين بينها الا بالصفات والى هذا اشار بقوله وتباينها اي والتباين بين الذوات
ومنها اضلالهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية فذهب
الجمهور الى ان تلك الذوات في العدم متصفة بصفات الاجناس ومعناه ان ذات الجوهر
موصوفة بالجوهرية وذات السواد موصوفة بالسوادية وغير ذلك وزعم ابن عياش ان
تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات وان الصفات انما تحصل لها حالة الوجود
واحتج عليه بان الذوات لما كانت متساوية في الذاتية وجب ان يصح على كل واحد

منهما يصح على الاخرى فلو اختصت ذات معينة بصفة معينة فاختصاصها بتلك الصفة المعينة ان
كان لا لامر لزم الترجيح من غير مرجح وان كان لامر فذلك المرجح ان كان موصوفا بتلك الذات
صارت الذات صفة وان كان صفة لها عاد الكلام فيه وان لم يكن موصوفا بها ولا صفة لها فان
كان موجبا كان نسبته الى الكل على السوية فان كان مختارا كانت الصفة متجددة لان فعل الفاعل
المختار يجب ان يكون كذلك فالذوات في العدم خالية عن الصفات ثم وردت عليها الصفات
اما حالة العدم او حالة الوجود والاول يوجب ان تكون الذوات المعدومة تتردد عليها الصفات
المتبدلة والثاني يوجب ان يكون الصفة انما تحصل لها حالة الوجود وكلاهما محال لان اما الاول
فلانه قسم على ذلك واما الثاني فلكونه خلاف المقدور واحتج القائلون باتصافها بصفة
الاجناس بانه لو لم تكن الذوات موصوفة بالصفات حالة العدم لما وقع الامتياز بينها
في تلك الحالة ضرورة تساويها في الذاتية فيلزم ان تكون الذوات واحدة وهي ليست كذلك
والجواب انا لا نسلم انها لو لم تكن موصوفة بصفات الاجناس لما كانت متميزة لجواز ان تتميز
بحقائقها او بصفات اخرى غير صفات الاجناس كامتياز افراد النوع بعضها عن
البعض ثم القائلون بالصفات زعموا ان صفات الجوهر اما ان تكون عائدة الى الجملة
اي الى مجموع الجواهر التي تركب الجسم عنها وهي الحيية وكل ما هو مشروط بها كالعالمية
والقادرية وغيرهما واما الى الافراد وما يثبت لها صفات اربع احدها الصفة الحاصلة
حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية والثانية الوجود وهو الصفة الحاصلة بالفاعل
والثالثة التحيز وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود
الرابعة الحصول في الحيز وهي الصفة التي يسمونها بالكائنة المعللة بالمعنى العام بالجوهر
وهو الذي يسمونه كونا واما الاعراض فالصفات العائدة الى الجملة غير معقولة واما
العائدة الى الافراد فثلثة الاولى الصفة الحاصلة حالتي العدم والوجود وهي صفة الجنس
كالسوادية والبياضية ويسمونها صفات الانفس والثانية الصفة الصادرة عن

مطلب ان ... صح

صفا

17

صفات الاجناس بشرط الوجود وهي الحلول في المحل واجابوا عن قول من يقول عليهم
لو كانت الاعراض ثابتة في العدم لكانت حالة في المحل بان العرضية ليست علة الحلول في المحل
مطلقا بل بشرط الوجود الثالثة صفة الوجود وهي التي بالفاعل والفاعل لا يعطي السواد صفته
وانما يعطيه صفة الوجود ثم اختلفوا فزعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط
وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان الجوهرية مغايرة للتحيز وهي علة له بشرط الوجود وزعم
ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش ان الجوهرية والتحيز صفة واحدة
ليستا غيرين ثم اختلف هؤلاء الثلثة فزعم الشحام وابو عبد الله ان ذات الجوهر كما انها موصوفة
بالجوهرية حالة العدم فهي ايضا موصوفة بالتحيز حالة العدم لان التحيز والجوهرية لما كانا صفة واحدة
لزم من اتصاف الذات باحديهما اتصافها بالاخرى ثم اختلفا بعد ذلك فذهب الشحام الى
ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وموصوف بالتحيز حتى الزم رجلا معدوما على فرس وعلى رأسه
قلنسوة وبيده سيف وذهب ابو عبد الله الى ان الجوهر متحيز في العدم لكنه غير حاصل في الحيز
بل بشرط كون المتحيز حاصلا في الحيز موصوفا بالمعاني بطلوع الوجود واما ابن عياش فمنع اتصاف
الذات بالجوهرية حالة العدم وقال لما كانت الجوهرية عين التحيز والتحيز حال العدم محال والا
لكانت الذات حاصلة حال العدم في الحيز لامتناع التحيز بدون الحصول في الحيز امتنع
اتصافها بالجوهرية فلذلك اثبت الذات خالية عن صفات الاجناس ايضا كالجوهرية
وغيرها ومنها اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما فذهب كلهم الا ابا عبد الله الى
ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة لان المعدومية لو كانت صفة زائدة لكانت
مفتقرة الى الذات التي هي غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فلا بد له من علة وعلة
لو كانت تلك الذات لدامت المعدومية بدوامها فوجب ان لا تدخل في الوجود وان
كانت غيرها فذلك الغير ان كانت مختارا كانت المعدومية حادثة لان فعل المختار
حادث فيلزم ان لا تكون الذات معدومة ثم صارت معدومة وهو محال وان كان

موجبا فان كان واجبا لزم من دوامه دوام المعدومية وان كان ممكنا انتقل الى موجب
آخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال ومنها اختلافهم في امكان وصف الجوهر
المعدوم بالجسمية واتفقوا على ان الجواهر المعدومة لا توصف بانها اجسام حالة العدم الا ابا
الحسين الخياط فانه قال به ومن التفاريع الفاسدة انهم قالوا على ان بعد العلم بان للعالم صانعا متصفا
بالقدرة والعلم والحيوة والحكمة وارسال الرسل يمكننا الشك في وجوده الى ان نعرف ذلك
بدليل منفصل قال وقسمة الحال الى المعلل وغيره آه اقول لما فرغ من تفاريع القول بان المعدوم
شيء ذكر فرعين للحال فقوله وقسمة عطف على الامور المذكورة في تفاريع القول بان المعدوم
شيء الفرع الاول قسمة الحال الى المعلل وغيره فقالوا الحال ينقسم الى قسمين حال يكون
ثبوتها للشيء معللا بمعنى موجود قائم بذلك الشيء كالعالمية فانها معللة بالعلم الذي هو معنى موجود
قائم بذات العالم وكذا القادرية وغيرها من الاحوال المعللة وحال غير معللة ثبوتها للشيء
بمعنى موجود قائم بذلك الشيء كسوادية السواد فانها ليست لاجل معنى قائم بذات السواد
الفرع الثاني ان الذوات كلها متساوية في الذاتية ومختلفة بالاحوال فان علة اختلافها
احوال تتصف بها قال ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق فيقابله عدم مثله آه اقول
اعلم ان الوجود قد يؤخذ تارة من حيث هو غير مقيد بماهية من الماهيات مثل وجود الانسان
ونحوه فيكون وجودا مطلقا وهو مفهوم الوجود من غير التفات الى ماهية من الماهيات
ويقابله عدم مثله اي يقابل الوجود المطلق عدم مطلق وهو سلب الوجود المطلق من
غير ان يتقيد بماهية من الماهيات وقد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق وذلك
لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له كون في الذهن فيعرض له الكون المطلق
اعني الوجود ضرورة استلزام عروض المقيد للشيء عروض المطلق له لكن اعتبار
التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب للوجود
المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه فكل واحد من

الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه موصوفا فباعتبار انه
سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه موصوف له لا يقابله بل يجتمع معه اجتماع العارض
مع المعروض فالوجود المطلق والعدم المطلق يتعقلان معا وقد يؤخذ الوجود من حيث انه
مقيد وخاص وهو الوجود المتخصص باضافته الى ماهية من الماهيات كوجود زيد ووجود
الانسان فيقابل الوجود المقيد عدم مثله اي مقيد بما قيد به الوجود كعدم زيد وعدم الانسان
والعدم المقيد يفتقر الى موضوع معتقد به كما ان ملكته اعني الوجود المقيد يفتقر الى موضوع مقيد
به وقد يؤخذ الموضوع شخصيا كقولنا وجود زيد وعدم زيد وقد يؤخذ نوعيا مثل وجود
الانسان وعدمه وقد يؤخذ جنسيا مثل وجود الحيوان وعدمه قال ولا جنس له بل هو بسيط آه
اقول الوجود لا جنس له اذ لا مفهوم اعم منه فلا يكون له جنس والا لكان جنسه الذي هو غيره
مفهوما اعم منه هذا خلف بل هو بسيط اي لا يكون له جزء اصلا لانه لو كان له اجزاء فان كانت موجودة
لزم تقدم الوجود على نفسه او كون ما فرض جزءا له ليس بجزء وذلك لان الموجود الذي هو جزء
هو شيء له الوجود فاعتبار الوجود معه اما بالجزئية او بالعروض فان كان الاول يلزم ان يكون
الوجود جزء جزئه فيلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين وان كان الثاني يلزم ان يكون الشيء
فرض جزءا للوجود معروضا له وان كانت معدومة فيلزم ان يكون الشيء متقوما برفعه ان
كان اعتبار العدم مع المعدوم بالجزئية او متقوما بما اتصف برفعه ان اعتبر العدم مع
المعدوم بالعروض واذا كان بسيطا يلزم ان لا يكون له فصل قال ويتكثر بتكثر الموضوعات آه
اقول الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات اي الماهيات
التي يعرض لها الوجود فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما
في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما
وهو مقول على عوارض الموصوفات اعني افراده العارضة للماهيات بالتشكيك لان المقول
بالتشكيك لان المقول بالتشكيك هو كلي واقع على افراده لا على سواء بل على اختلاف

اما بالتقدم والتأخر ووقوع المتصل على المقدار وعلى البياض الحاصل في محله واما بالاولوية
وعدمها وقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة
والضعف ووقوع الابيض على الثلج والعاج ووقوع الوجود على الوجودات التي هي عوارض
الماهيات مشتمل على هذه الاختلافات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم
والتأخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير
القار بالشدة والضعف والشدة والضعف ههنا غير الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا
ان الوجود لا يقبلهما فيكون الوجود مقولا بالتشكيك على عوارض الموضوعات التي هي
وجودات الماهيات واذا كان مقولا بالتشكيك لا يكون جزء الشيء مطلقا اما بالنسبة الى
الماهيات فلما ذكرنا انه زائد واما بالنسبة الى وجودات الماهيات التي هي جزئياته فلان المقول
لا يكون داخلا في ماهية افراده الواقع هو عليها بالتشكيك لما تعرف ان الماهية واجزاءها
لا تختلف وقوعها على الجزئيات بل يقع عليها بالتواطؤ قال والشيئية من المعقولات الثانية اه
اقول المعقولات الثانية هي العوارض التي تعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولم يوجد
في الخارج صورة تطابقها ولما وقعت في الدرجة الثانية من التعقل سميت معقولات ثانية
والشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة في الوجود كتأصل الحيوان والانسان
بل تابعة لغيرها الذي هو معروض لها في العقل وليس للشيئية المطلقة وجود ما لم يعتبر خصوصية
يعرض لها فلا شيء مطلقا ثابت بل الشيئية تعرض لخصوصيات الماهيات في العقل ولو
كان الشيء موجودا في الخارج لكان مشاركا لغيره في الشيئية ومخالفا له بخصوصية
فيكون للشيء شيئية ويلزم التسلسل قال وقد يتمايز الاعدام اه اقول لا اختلاف في ان الوجودات
متمايزة واما العدمات فقد اختلفوا فيها فذهب قوم الى انها غير متمايزة لانها لو كانت
متمايزة لكانت ثابتة والتالي باطل والجواب انه ان اريد بكونها ثابتة على تقدير التمايز
ثبوتها في الخارج فالملازمة ممنوعة اذ التميز لا يقتضي الثبوت الخارجي وان اريد ثبوتها

في الذهن

في الذهن فالملازمة مسلمة ونفي التالي ممنوع اذ العدم له ثبوت في الذهن واحتج المصنف على ان
الاعدام متمايزة بثلثة وجوه الاول ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة ولا يستند الى
غيره ولا غيره اليه فلو لم يكن عدم المعلول متميزا عن عدم غيره ولا عدم العلة المخصوصة كذلك
لما كان كذلك الثاني ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط وعدم غيره لامتناع الجمع بينهما ضرورة
امتناع وجود المشروط بدون وجود الشرط وعدم غير الشرط لا ينافيه فيكون العدم الذي
هو مناف غير العدم الذي لا يكون منافيا فيكون احد العدمين متميزا عن الآخر الثالث
ان عدم الضد كالسواد عن المحل يصحح وجود الضد الآخر كالبياض فيه وعدم غير الضد
لا يصححه فيكون عدم الضد متميزا عن عدم غير الضد قال ثم العدم قد يعرض لنفسه اه اقول
العدم قد يعتبر تارة باعتبار انه سلب الوجود فيعرض للماهيات وقد يعتبر تارة باعتبار انه
مفهوم من المفهومات ولا يعتبر انه سلب الوجود وبهذا الاعتبار يكون معقولا له تحقق
في الذهن وكل ما له تحقق في الذهن يمكن للعقل ان يوصفه معدوما فانه يمكن للعقل الحاق
الوجود والعدم لجميع المعقولات فاذا اعتبر العقل العدم من حيث انه معقول متحقق في
الذهن كان له ان يوصفه معدوما فيكون العدم عارضا لنفسه والعدم العارض مقابل
للعدم المعروض من حيث انه رفعه ونوع له من حيث انه عدم مقيد وهو عدم العدم والعدم
المعروض غير مقيد بانه عدم نفسه وعدم غيره فيصدق النوعية والتقابل على العدم العارض
باعتبارين قال وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة اه اقول لما بين ان عدم المعلول يستند
الى عدم العلة استشعر ان يقال لما كان كل واحد من العلة والمعلول يرتفع الآخر برفعه وكل
واحد منهما كالآخر في ان رفع كل واحد يستلزم رفع الآخر فاستناد عدم المعلول الى عدم العلة
ليس باولى من عكسه فاورد ما يصلح ان يكون جوابا عن هذا وهو ان عدم المعلول وان كان
مستلزما لعدم العلة في الخارج لكنه ليس علة لعدم العلة في الخارج فانه اذا رفع العلة كحركة
اليد بالمفتاح رفع المعلول كحركة المفتاح وليس اذا رفع المعلول كحركة المفتاح

رفع العلة كحركة اليد وان كان كل منهما مستلزما للآخر بل المعلول انما رفع لان العلة رفعت قبل المعلول
فيكون رفع العلة علة لرفع المعلول لا بالعكس بل جاز ان يكون عدم المعلول في
الذهن علة لعدم العلة فيه على انه برهان انّي بان يكون عدم المعلول اظهر عند
العقل من عدم العلة فيكون العلم بعدم المعلول علة للعلم بعدم العلة فعليته باعتبار
العقل لا باعتبار الوجود في الخارج ولهذا سمي انّيا لانه يفيد ثبوت العلة وانيتها اي تحققها ووجودها
ولا يعطي السبب اللمية في نفس الامر والاول يسمى برهانا لميا لانه يعطي السبب
واللمية في نفس الامر **قال** والاشياء المترتبة في العموم والخصوص آه **اقول** اذا كان بين
الاشياء عموم وخصوص مطلق في الوجود كالانسان والحيوان المترتبين في العموم والخصوص
وجودا فان الانسان اذا وجد وجد الحيوان من غير عكس كان العموم والخصوص متعاكسين
في العدم اي اذا عدم العام عدم الخاص من غير عكس فانه اذا عدم الحيوان عدم الانسان
من غير عكس والحاصل ان كل شيئين يكون بينهما عموم وخصوص مطلقا يكون بين
نقيضيهما عموم وخصوص مطلق على العكس اي يكون نقيض الاخص مطلقا اعم من
نقيض الاعم **قال** وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغناء حقيقية **اقول** كل واحد من الوجود
والعدم اما ان يكون بالغير اولا والاول هو المفتقر والثاني هو الغني والمفتقر هو الممكن سواء
كان وجودا او عدما والغني ان كان هو الوجود فهو الواجب والا فهو الممتنع وهذه القسمة
حقيقية اي يكون القسمان فيها لا يجتمعان ولا يرتفعان اذ كل وجود لا بد وان يصدق عليه
احدهما ويمتنع ان يصدقا معا عليه وكذا كل عدم ولا واسطة **قال** واذا حمل الوجود او جعل
رابطة تثبت مواد ثلث في انفسها آه **اقول** الوجود يجعل تارة محمولا كقولنا الانسان موجود
ويجعل تارة رابطة لحمل شيء آخر كقولنا الانسان يوجد كاتبا وعلى التقديرين يكون للمحمول
نسبة الى الموضوع ولا بد لتلك النسبة في نفس الامر من كيفية تسمى تلك الكيفية اذا اعتبرت
في نفسها مادة وان اعتبرت في العقل تسمى جهة وقد يخالف المادة الجهة والمواد

ثلث لان نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت بحيث يستحيل انفكاك الموضوع عن ثبوت
المحمول فتلك المادة هي الوجوب كالكيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت بحيث
يستحيل انفكاك الموضوع عن سلب المحمول فتلك المادة هي الامتناع كالكيفية نسبة الحجر الى
الانسان وان كانت بحيث لا يستحيل انفكاك الموضوع عن ثبوته ولا عن سلبه فتلك
الكيفية هي الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان واذا اعتبر العقل هذه الكيفيات يسمى
جهات وهي دالة على وثاقة رابطة بين المحمول والموضوع وضعفها وكذا العدم يجعل تارة محمولا
كقولنا الانسان معدوم ويجعل تارة رابطة لمحمول آخر كقولنا الانسان ليس هو بحجر وعلى
التقديرين تثبت مواد ثلث في انفسها تسمى جهات باعتبار العقل كقولنا الانسان يستحيل
عنه الحجر او الكاتب والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها **قال**
والبحث في تعريفها كالوجود **اقول** البحث في تعريف الوجوب والامتناع والامكان كالبحث في
تعريف الوجود اي هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير افتقار
الى فكر والتعريف الذي ذكروه لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ فيه دور اذ عرفوا
الواجب باستحالة الانفكاك ثم عرفوا الاستحالة بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب فيكون
دورا وكذا الكل من الامكان والامتناع **قال** وقد تؤخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية آه **اقول**
الوجوب والامتناع والامكان قد تؤخذ تارة ذاتية اي كل منها بحسب الذات وح يكون
قسمة المفهوم بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية اي لا يمكن
الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق على المفهوم
ابدا واحدا منها وذلك لان كل مفهوم اذا التفت اليه مع قطع النظر عن الالتفات الى غيره
فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود اولا يجب فان كان الاول فهو الواجب والثاني فاما ان
يكون بحيث يمتنع له الوجود او لا فقد ظهر ان الاقسام ثلثة لا يخرج مفهوم من المفهومات

عنها ولا يصدق اثنان منها على شيء واحد فالاول منها هو الواجب بذاته والثاني هو الممتنع بذاته
والثاني هو الممتنع بذاته والثالث هو الممكن بذاته قيل هذه القسمة غير حاصرة اذ يجوز ان يكون
قسم آخر وهو ان يكون المفهوم بحيث اذا التفت من غير التفات الى غيره يجب له الوجود
والعدم معا اجيب بان هذه القسمة للمفهوم بالنسبة الى الوجود الخارجي اي العقل يتصور المفهوم
من حيث هو هو وينسب الوجود الخارجي اليه وح لا يتحقق قسم آخر وذلك لان المفهوم الذي
فرض انه يجب له الوجود والعدم فهو بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يمتنع له الوجود
في الخارج فيكون ممتنعا بذاته فلا يلزم قسم آخر فان قيل يلزم على ما ذكرتم من القسمة ان يكون
الممكن هو الذي لا يجب له الوجود ولا يمتنع لذاته وح لا يلزم ان يتساوى طرفا وجوده وعدمه لجواز
ان يكون احد الطرفين راجحا على الآخر ولا ينتهي الى حد الوجوب والامتناع فيجوز ان يقع ذلك
الطرف الراجح بلا مرجح ولا يلزم ترجح احد المتساويين على الآخر اجيب بانه لا يجوز ان يكون
احد الطرفين راجحا على الآخر لذاته لانه مع ذلك الرجحان اما ان يمكن طريان الطرف الآخر او لا يمكن
فان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرض
انه غير منتهي الى حد الوجوب هذا خلف وان امكن طريان الطرف الآخر فاما ان يكون طريانه
بسبب او لا فان لم يكن لسبب فقد وقع الممكن المرجوح لا لعلة وهذا محال فان المتساوي اذا امتنع
من المرجوح وهو ممتنع الوقوع لا لسبب فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه لا لسبب وان كان
طريانه لسبب فلا بد وان يجب بذلك السبب لو لا انه لم يقع ووجوبه يتوقف على رجحانه على الطرف
الآخر ورجحانه على الطرف الآخر يتوقف على انتفاء رجحان ذلك الطرف الآخر فيجوز انتفاء
رجحان ذلك الطرف الآخر فلا يكون راجحا بالذات هذا خلف ولئن سلم انه
يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته الى حد لا ينتهي الى الوجوب لكن ذلك
الرجحان غير كاف في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخ اما ان يمتنع به مطلب
وقوع الطرف الآخر او لا فان امتنع يلزم الانقلاب وان لم يمتنع يتوقف

الوقوع

الوقوع على عدم سبب الطرف الآخر فلا يكون كافيا قيل ان قول الحكماء ان الواجب ما يقتضي
ذاته وجوده يناقض قولهم ان وجود الواجب عين ذاته اذ الشيء لا يقتضي نفسه والا لزم
تقدمه على نفسه لا يقال ان وجود الواجب وجود مخصوص والوجود المخصوص معروض للمطلق
وهو غيره لانا نقول المطلق ان كان وجود الواجب فوجوده غير ذاته والا لم يكن مقتضيا لوجوده
والجواب عنه ان الحكماء جعلوا الوجوب تارة صفة للوجود وتارة صفة للذات بالقياس
الى الوجود فاذا اعتبر الوجوب من حيث هو صفة للوجود كان معناه ان الوجود لا يكون من
غيره مستغنيا عما سواه فاذا اطلق الواجب على الله بهذا الاعتبار لم يقتض ان يكون له ذات
مقتضية للوجود فلا يلزم التناقض بهذا الاعتبار واذا اعتبر الوجوب من حيث هو صفة للماهية
يكون معناه ان ذاته يقتضي وجوده وبهذا الاعتبار يكون له وجود مغاير لذاته ولا يلزم التناقض
عليهم وذلك لان الوجود الذي هو عين ذاته هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له
وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من
قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون كل موجود ممكن واجبا المطلق ه
لذاته وذلك لان الوجود عارض للوجود الخاص الذي يكون للممكن ووجوده الخاص يقتضي
لذاته وجوده المطلق فيكون واجبا لذاته اجيب بان ذات الممكن غير وجوده الخاص فلا يلزم
من اقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق اقتضاء ذات الممكن الوجود فلا يكون الممكن
واجبا لان ذاته لا يقتضي الوجود فان قيل يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته
لانه وجود خاص يقتضي الوجود المطلق فيكون واجبا لذاته والا لم يكن الواجب ايضا
واجبا لذاته اجيب بانا لا نم ان الوجود الخاص للممكن يقتضي لذاته الوجود المطلق وانما
يلزم ذلك ان لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود
الخاص للممكن يفتقر الى علة فيكون عارضا مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا
الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته واعلم انه لا يمكن انقلاب كل من الواجب

والممتنع والممكن بالذات الى الآخر لان ما بالذات يمتنع ان يزول والا لم يكن الذات
مقتضية له فيمتنع ان يصير الواجب بالذات ممكنا بالذات وبالعكس وكذا يمتنع ان
يصير الواجب بالذات ممتنعا بالذات وبالعكس وكذا الممكن بالذات يمتنع ان يصير
ممتنعا بالذات وبالعكس وقد يؤخذ الاولان اى الوجوب والامتناع بحسب الغير فيكون
القسمة بينهما على سبيل منع الجمع دون الخلو فى معقول وذلك لان المعقول الواحد يمتنع
ان يكون واجبا بالغير وممتنعا بالغير معا لانه اذا وجب بغيره يكون ذلك الغير متحققا فلا يكون
ممتنعا بغيره لان الغير الذى يستند اليه الامتناع هو عدم الغير الذى يكون الوجوب به
فلا يكون العدم حاصلا على تقدير تحقق الغير الذى تجب فلا يكون الامتناع بالغير حاصلا
وكذا نقول اذا امتنع بالغير يكون ذلك الغير الذى يستند الامتناع اليه متحققا وهو عدم
الامر الذى يستند اليه الوجوب فلا يحصل الامر الذى يستند اليه الوجوب فلا يتحقق
الوجوب بالغير فيمتنع الجمع بينهما اى معقول وانما جاز الخلو عنهما لان المعقول الواحد يجوز
خلوه عن الواجب بالغير والممتنع بالغير اذا كان واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فان الوجوب
الذاتى والامتناع الذاتى ينافيان الوجوب بالغير والامتناع بالغير وكل من الواجب
بالغير والممتنع بالغير يمكن انقلابه الى الآخر لان الواجب بالغير قد يفرض عدم علته فيصير
ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير واذا اعتبر الثلثة
اى الامكان الذاتى والامتناع بالغير والوجوب بالغير فى الممكنات يكون القسمة بينها
على سبيل منع الخلو اذ يمتنع خلو الممكن عن احد المفهومات الثلثة لا على سبيل منع
الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتى وواحد من الباقيين **قال** ويشترك الوجوب والامتناع
فى اسم الضرورة اه **اقول** الوجوب والامتناع يشتركان فى اسم الضرورة اذ الضرورة
تطلق على كل واحد منهما ويختلفان بالسلب والايجاب فان الوجوب يقال له ضرورة
الايجاب والامتناع يقال له ضرورة السلب واسم الضرورة شامل لهما وكل واحد

وان اختلفا فى السلب والايجاب وكل منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا فى المضاف اليه

من الوجوب والامتناع يصدق على الآخر اذا تقابلا فى المضاف اليه بان يكون المضاف اليه
فى احدهما الوجود وفى الآخر مقابل الوجود اى العدم فيصدق الوجوب المضاف الى الوجود
على الامتناع المضاف الى العدم وبالعكس فيقال وجوب الوجود هو امتناع العدم
وبالعكس ويصدق الوجوب المضاف الى العدم على الامتناع المضاف الى الوجود وبالعكس
فيقال وجوب العدم هو امتناع الوجود وبالعكس واذا لم يتقابلا فى المضاف اليه
فلا يصدق احدهما على الآخر اذ لا يقال وجوب الوجود امتناع الوجود وبالعكس ولا يقال
ايضا وجوب العدم امتناع العدم وبالعكس **قال** وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة اه
اقول الامكان قد يؤخذ بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين اعنى الطرف المخالف
ويسمى الامكان العامى وانما نسب الى العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى
والامكان بهذا المعنى يعم الضرورة الاخرى اى ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاصى
وذلك لان الامكان العامى اذا اعتبر بالنسبة الى سلب الضرورة عن جانب الوجود يشمل ضرورة
الطرف الموافق اعنى ضرورة العدم والامكان الخاصى اذ يصدق على كل من ضرورة العدم والامكان
الخاص سلب الضرورة عن جانب الوجود فاذا اعتبر بالنسبة الى سلب الضرورة عن جانب العدم
يشمل ضرورة الوجود والامكان الخاص اذ يصدق على كل منهما سلب الضرورة عن جانب العدم
والامكان الخاصى انما نسب الى الخاص لانه هو الذى اعتبره العرف الخاص اعنى عرف الحكماء والحصار
المواد فى الثلثة بحسب هذا الامكان وانما اعتبر الحكماء هذا الامكان لانهم لما وجدوا الامكان لا
يستعمل فى سلب الضرورة وكان المادة التى لا يكون احد جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا
على تسمية هذه المادة بالامكان **قال** وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال اه **اقول** الامكان قد يعتبر
بالنسبة الى الاستقبال وهو ان يكون الالتفات الى سلب الضرورة عن جانبى الوجود والعدم فى
زمان الاستقبال ولا يلتفت الى حال الشىء فى الماضى او الحال فاذا كان الشىء غير ضرورى
الوجود والعدم فى اى وقت فرض له فى الاستقبال يسمى ممكنا بالامكان الاستقبالى وانما اعتبر

بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فيعم الاولى

والا لشمل العدم والامكان الخاص

هذا من اعتبره لان ما نسب الى الحال او الماضي من الامور الممكنة اما موجود فيكون ضروريا بحسب
الوجود واما معدوم فيكون ضروريا بحسب العدم فالباقي على صرافة الامكان ما نسب الى الاستقبال
من الممكنات التي لا نعرف حالها من الوجود والعدم ولا يشترط في امكان الوجود في الاستقبال
العدم في الحال والا يلزم ان يشترط في امكان العدم في الاستقبال الوجود في الحال لانه لو لم يشترط
الوجود في الحال في امكان العدم في الاستقبال يلزم الترجيح بلا مرجح لانه اذا اخرج الوجود الى
ضرورة الوجود واخرج العدم الى ضرورة العدم فجعل الوجود في الحال منافيا للامكان في الاستقبال
دون العدم ترجيح بلا مرجح واذا اشترط الوجود في الحال في امكان العدم في الاستقبال مع
ان ممكن الوجود في الاستقبال ممكن العدم فيه فيلزم ان يشترط الوجود والعدم في الحال
في امكان الاستقبال فيجتمع النقيضان **قال** والثلثة اعتبارية آه **اقول** الوجوب والامكان
والامتناع اعتبارية لانها انسب معقولة بين متصور ووجوده الخارجي وليس لها تحقق في الاعيان
لوجوه بعضها مشتركة بين الثلثة وبعضها مختص بواحد واحد اما المشترك فوجهان الاول
ان هذه الامور تصدق على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب
العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم
يجب ان لا يكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بما هو متحقق فيها وفيه نظر فان صدق
الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما وقوله لاستحالة اتصاف المعدوم بما هو متحقق في الخارج
قلنا يجوز ان يكون طبيعة واحدة بعض افرادها معدوما وبعضها موجودا فيصدق تلك الطبيعة
على الافراد الموجودة والمعدومة فباعتبار صدقها على الافراد الموجودة يكون موجودة وباعتبار
صدقها على الافراد المعدومة يكون معدومة فان عنبر الانسان فان بعض افرادها موجودة
وبعضها معدومة مع ان الانسان صادق على الجميع فالانسان باعتبار صدقه على الافراد
الموجودة يكون موجودا وباعتبار صدقه على الافراد المعدومة يكون معدوما ولا يلزم منه اتصاف
المعدوم بما هو متحقق في الخارج وكون تلك الطبيعة معدومة الثاني لو كانت هذه الامور متحققة

لصدق [illegible]

في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود وممتازة عنه بالخصوصيات فوجودها غير ماهياتها فاتصاف
ماهياتها بوجودها لا يخلو عن احد هذه الامور ويلزم التسلسل وهو محال **قال** ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم
امكان الواجب آه **اقول** هذا دليل مختص بالوجوب تقريره لو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في
الاعيان لكان الواجب ممكنا والتالي باطل لامتناع انقلاب بيان الملازمة ان الوجوب اذا كان
موجودا في الاعيان يكون ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى الغير الذي هو موصوفها والمفتقر الى الغير
ممكن واذا كان الوجوب ممكنا يكون الواجب ايضا ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب
الممكن فاذا كان ما به الشيء واجب ممكنا يكون الواجب ممكنا لا يقال لا يلزم من امكان الصفة
امكان الموصوف فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جاز ان لا يحتاج
الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب امكان الموصوف الذي هو الواجب
لانا نقول اذا كانت الصفة ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه من
حيث هو موصوف بتلك الصفة يفتقر الى تحقق الصفة الممكنة فيكون من تلك الحيثية ممكنا والواجب
من حيث هو واجب يفتقر الى صفة الوجوب لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب
ممكنا كان الواجب من حيث هو واجب ممكنا فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب
ممكن لكن هذا غير محال لانه يجوز ان يكون الواجب من هذه الحيثية ممكنا ويكون ذاته واجبا لان امكان
الشيء من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء لا يقال لو كان من هذه الحيثية ممكنا
لكان من هذه الحيثية جائز الزوال فيجوز ان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون
الذات واجبة ويلزم امكانه لانا نقول لا نم انه اذا كان من هذه الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية
جائز الزوال وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها وهو ممنوع
فان علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها فيمتنع زوال الوجوب وان كان ممكنا لذاته بسبب
امتناع زوال علته التي هي الذات اجيب بان علة الوجوب لو كانت هي الذات لزم تقدمها على
الوجوب بالوجوب والوجود ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود فيلزم ان يكون

للواجب وجوب آخر او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال وان كانت علة الوجوب غير
الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان قيل الوجوب نقيض اللاوجوب
واللاوجوب عدمي لانه صادق على المعدوم فيلزم ان يكون الوجوب وجوديا قلنا لا نم ان
اللاوجوب عدمي قوله لانه صادق على المعدوم قلنا صدقه على المعدوم لا يقتضي ان يكون عدميا
لجواز ان يكون اعم من المعدوم فيصدق على المعدوم وعلى الموجود فلا يلزم ان يكون عدميا مطلقا
لجواز ان يكون بعض افراده موجودا وبعضها معدوما ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم ان النقيض
العدمي يلزم ان يكون وجوديا لجواز ان يكون كل من النقيضين عدميا فان اللاممكن بالامكان
الخاص لصدقه على الممتنع عدمي والممكن الخاص ايضا لصدقه على المعدوم الممكن عدمي قال ولو كان
الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع اقول هذا دليل مختص بالامتناع تقريره لو كان الامتناع ثبوتيا
اي موجودا في الاعيان لزم امكان الممتنع والتالي بط اما الملازمة فلانه لو كان الامتناع موجودا
في الاعيان لكان ممكنا اذ هو صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها الذي هو غيرها فيكون ممكنا واذا
كان الامتناع ممكنا يكون موصوفه وهو الممتنع ايضا ممكنا لاستحالة امكان الصفة مع امتناع
الموصوف واما بيان بطلان التالي فلانه لو امكن الممتنع يلزم الانقلاب وهو محال قال ولو كان
الامكان ثبوتيا لزم آه اقول هذا دليل مختص بالامكان وتقريره لو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق
كل ممكن على امكانه والتالي بط اما الملازمة فلانه لو كان موجودا في الاعيان لكان صفة للممكن
فيكون الممكن متقدما بالوجود على امكانه ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود واما بيان بطلان
التالي فلانه لو كان الممكن متقدما على الامكان بالوجود يلزم ان لا يكون الممكن ممكنا حالة الوجود
وحينئذ يلزم الانقلاب قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته
اقول هذا جواب دليل على ان الامكان موجود تقريره انه لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي والتالي باطل لانا نفرق بين الامكان ونفيه بالضرورة اما
الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا لكان منفيا فلا يكون بين نفي الامكان والامكان فرق اذ الاعدام

لا تمايز بينها والجواب انا لا نم الملازمة فان الفرق بين نفي الامكان والامكان على تقدير كونه
منفيا ثابت فان الامكان على هذا التقدير هو الامكان العدمي ونفي الامكان هو نفي ذلك
الامكان العدمي وفرق بين الشيء العدمي وبين رفع الشيء العدمي قوله الاعدام لا
تمايز قلنا ممنوع فان عدم العلة متميز عن عدم المعلول واذا كانت الملازمة ممنوعة لم يلزم
من نفي التالي نفي المقدم فلا يلزم من الفرق بين الامكان ونفيه ثبوت الامكان ولفظ
المنفي بعد لفظ الامكان زائد لعله وقع سهوا من الناسخين فان الخصم لم يدع استلزام
عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما
ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي غير ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تمايز عنده فلا يكون استلزام
نقيض التالي صادقا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي فلا يلزم نقيض المدعى الذي هو مطلوبه لكن لو حذف المنفي عن الامكان ويكون
اللازم لنقيض المدعى هو عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان يصدق استثناء نقيض
التالي ح على زعمه فيصدق نقيض المقدم الذي هو عين المدعى قال والوجوب شامل
للذاتي وغيره آه اقول الوجوب ينقسم الى وجوب بالذات وهو الذي يستند الى الذات
من غير التفات الى امر آخر والى وجوب بالغير وهو الذي حصل للذات باعتبار غيره وكذا
الامتناع ينقسم الى الامتناع بالذات والى الامتناع بالغير ومعروض الوجوب بالغير
والامتناع بالغير هو الممكن لا الواجب بالذات والممتنع بالذات اذ الممكن بالذات اذا اعتبر
مع وجود علته يعرض له الوجوب بالغير واذا اعتبر مع عدم علته يعرض له الامتناع بالغير
والواجب بالذات يمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير وكذا الممتنع بالذات
يمتنع ان يعرضا له كما سيبين ولا الممكن ان يكون ممكنا بالغير لانه لو كان ممكنا بالغير فهو واجب
بالذات او ممتنع بالذات او ممكن بالذات لضرورة الحصر والاقسام باسرها باطلة والا يلزم

الانقلاب وقد تقدم بطلان ذلك في القسمة الحسية فان قيل لم لم يلزم من طريان الوجوب او
الامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ويلزم من طريان الامكان بالغير على الواجب
بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب اجيب بان الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم
وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين فوجب وامتنع بها لم يصر الممكن
بالذات غير ممكن بالذات ولم يلزم الانقلاب واما الواجب لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرء
علة الامكان بالغير لم يبق الوجود واجبا والا لم يطرء علة الامكان واذا لم يبق الوجود واجبا
فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون
الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى بالذات اجيب بانه لو جاز ذلك لجاز عدمه
بالنظر الى الغير فيجوز زواله بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب **قال** وعروض الامكان عند عدم
اعتبار الوجود والعدم آه **اقول** الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي هي لا باعتبار وجودها
وعدمها ولا باعتبار وجود علتها وعدمها لا يقال الامكان انما يعرض لماهية الممكن بالقياس
الى الوجود والعدم فكيف يستقيم قولكم انما يعرض لها من حيث هي هي لا باعتبار وجودها وعدمها
لانا نقول الامكان وان كان عروضه بالقياس الى الوجود والعدم لكن لم يكن عروضه بالقياس
الى الوجود او العدم بالنظر الماهية اي بالنظر الى ان الماهية موجودة او معدومة وبين الامرين
فرق فان اعتبار مفهوم الوجود غير اعتباره من حيث انه حاصل للماهية واعتبار الاول شرط
في الامكان دون الثاني وعند اعتبار الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية او علتها يعرض لها بالغير
اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير فانه اذا اعتبر وجود الماهية او وجود علتها يعرض الوجوب
بالغير اما باعتبار وجود الماهية فيعرض لها الوجوب اللاحق واما باعتبار وجود العلة فيعرض
الوجوب السابق وكلاهما وجوب بالغير واذا اعتبر عدم الماهية او عدم علتها يعرض
الامتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان والغير اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير
فان الممكن يجوز ان يعرض له الوجوب بالغير او الامتناع بالغير بالنظر الى وجود علته

او عدمها

او عدمها ويعرض له الامكان بالنظر الى ذاته بل المنافاة بين الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي
والامكان الذاتي كما سنا **قال** وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس **اقول** الممكن قد يكون ممكن
الثبوت في ذاته كالمجردات وقد يكون ممكن الثبوت لشيء آخر وكل ممكن العروض اي ممكن
الثبوت لشيء آخر ذاتي اي ممكن الثبوت في نفسه لان امكان ثبوت الشيء لشيء آخر فرع
امكان الثبوت الشيء في ذاته ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الثبوت في ذاته ممكن العروض
لشيء آخر فان المجردات ممكن الثبوت في ذاتها ولا يكون ممكنة العروض لشيء آخر **قال** واذا
لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة آه **اقول** اختلف الناس في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر
هي الامكان او الحدوث فذهب جمهور العقلاء الى ان علة الافتقار هي الامكان واختار المص
هذا وذهب جماعة من المتكلمين الى ان علة الافتقار هي الحدوث وذهب طايفة اخرى الى ان
علة الافتقار مجموع الامكان والحدوث وذهب طايفة اخرى الى ان علة الافتقار هي الامكان بشرط
الحدوث واحتج المص على المختار بوجوه الاول انا اذا التفتنا الى الممكن الموجود علمنا انه مفتقر
الى العلة وطلبنا علة وجوده وان لم يتصور منه غير انه ممكن فلو لم يكن علة الافتقار الامكان لما
علمنا افتقاره عند تصور الامكان وما طلبنا علته لمجرد تصور الامكان والثاني بطلان الشروع
الثالث الحدوث لا يكون علة ولا جزء علة ولا شرطها لانا قد نتصور وجود الحادث ولا نطلب علة
وجوده وذلك اذا لم نتصور امكان وجود الحادث لانه اذا لم نتصور امكان وجود الحادث لم يعتبر
العقل انه غير واجب فلم يعلم انه مفتقر الى علة الثالث الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم
فيكون كيفية للوجود متاخرة عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن افتقار الممكن الى الموجد
المتاخر عن علة الحاجة واذا كان الحدوث متاخرا عن الافتقار لا يكون علة له ولا جزء علة له ولا شرطها
وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى وجوده فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار
المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان صفة لماهية الممكن من حيث هي من غير اعتبار وجودها
وعدمها فلا يكون متاخرا عن وجود الماهية في الخارج بل عروضه للماهية من حيث يتوقف على اعتبار

وجود وعدم لا على اعتبار وجودها او عدمها قال ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته آه
اقول لا يتصور اولوية احد طرفي الممكن بالنظر الى ذاته لانه لو تحقق اولوية احد الطرفين
لذاته فان لم يكن طريان الطرف الآخر لزم الانقلاب وان امكن فلا لسبب يلزم ترجيح
المرجوح بلا سبب وهو الخلف عند العقل بالنسبة الى ترجيح احد المتساويين بلا مرجح او
لسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف
الاولى لذاته فيصير اولى ما بالذات بالغير وهو ممتنع فلا بد لاولوية احد طرفيه من مرجح غير ذاته ولا يكفي
العلة الخارجية ما لم يجب صدور الممكن من المرجح لانه لو لم يجب بقي على امكانه اذ لا وجه لامتناعه
فلا يحيل العقل الطرف الآخر المقابل له فيحتاج الى مرجح ولا يتسلسل لانه محال فلا بد من الانتهاء
الى الوجوب فثبت انه لا يكفي العلة الخارجية في تحقق ذلك الطرف بدون الوجوب وهذا هو الوجوب
السابق على الوجود لانه وجب ثم وجد ثم اذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود وجوب
آخر لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا ويسمى هذا الوجوب بالوجوب اللاحق
لانه يلحقه بعد الوجود وهو الذي يسميه المنطقيون الوجوب بشرط المحمول ولا يخلو قضية فعلية
عن هذا الوجوب فان القضية الفعلية ان كانت موجبة يكون المحمول ثابتا بالفعل فيلحقه
وجوب الوجود وان كانت سالبة يكون السلب فيها بالفعل فيلحقه وجوب العدم ووقع
في بعض النسخ قبل قوله ولا يتصور الاولوية قوله والحكم باحتياج الممكن ضروري وهو ابدا لان
هذا الحكم مذكور في آخر هذا الفصل مع ما يتعلق به قال والامكان لازم والا لجب الماهية آه اقول
الامكان لازم لماهية الممكن لانه لو لم يكن لازما لها جاز انفكاكه عنها فيكون ماهية الممكن واجبة
او ممتنعة فيلزم القلب بخلاف الوجوب بالغير او الامتناع بالغير فانه غير لازم لماهية الممكن
اذ يجوز انتفاء الوجوب بالغير عند انتفاء العلة وكذا يجوز انتفاء الامتناع بالغير عند
وجود العلة ووجوب الفعليات اعني الوجوب اللاحق يقارنه جواز العدم فلا ينافي الامكان
وهو غير لازم لماهية الممكن لانه ينفك عنها عند فرض عدم العلة ونسبة الوجوب بالغير

الى الامكان نسبة تمام الى نقص فان الوجوب بالغير اذا حصل وجد الماهية بالفعل بخلاف
الامكان فانه ما لم يقارن الوجوب لا يكون موجودا بالفعل قال والاستعداد قابل للشدة
والضعف آه اقول الامكان اما ان يعتبر بالنسبة الى ذات الممكن ويسمى الامكان الذاتي
واما ان يعتبر بالنسبة الى قربه من الوقوع وبعده بحسب اجتماع كثرة شرائطه وقلتها
وبحسب ارتفاع كثرة موانعه وقلتها ويسمى الاستعداد وبعضهم يسميه بالامكان
الوقوعي والاستعداد غير لازم للممكن فانه قد يوجد للمركبات كاستعداد الانسان في مادة
العلقة مثلا وقد يعدم فيها كاستعداد الانسان عن مادة العلقة لو افسدت صورة
العلقة ولم يحصل فيها صورة المضغة بل تحلل اجزاؤها وانفك بعضها عن البعض وهذا
الامكان الاستعدادي غير الامكان الذاتي لان الامكان الذاتي غير قابل للشدة والضعف
بخلاف الامكان الاستعدادي فانه قابل لهما فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد
العلقة لها واستعداد الانسان للكتابة اشد واقوى من استعداد النطفة لها قال والوجود
ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث اقول اراد ان يقسم الوجود باعتبار
القدم والحدوث فقال الوجود ان كان غير مسبوق بغيره او بالعدم فهو قديم وان كان مسبوقا
بغيره او بالعدم فهو حادث قال والسبق ومقابلاه اما بالعلية آه اقول لما ذكر السبق
في تعريف القديم والحادث اشار الى اقسامه واقسام مقابليه اي المعية والتأخر واقسام
السبق خمسة على راي الحكماء وستة على راي المتكلمين الاول السبق بالعلية وهو سبق المؤثر
الموجب على معلوله كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم الثاني السبق بالطبع وهو كون
الشيء يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا موجبا له كسبق الواحد على الاثنين وهذان
يشتركان في معنى واحد وهو السبق بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء
محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون الآخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج اليه هو السابق
بالذات ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بالفعل يعطي وجود

المحتاج اولا فالمحتاج اليه بالاعتبار الاول سابق بالعلية وبالاعتبار الثاني سابق بالطبع
الثالث السبق بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المتاخر قبلية لا يجامع القبل
فيها مع البعد كسبق الاب على الابن الرابع السابق بالرتبة وهو ان يكون الترتيب
معتبرا فيه والرتبة اما حسية كسبق الامام على المأموم او عقلية كسبق الجنس على النوع
اذا ابتدا من الطرف الاخر الخامس السبق بالشرف كسبق العالم على المتعلم وانحصار اقسام
السبق عند الحكماء في هذه الخمسة والحصر استقرائي واما المتكلمون فقد اثبتوا قسما اخر
وهو سبق بعض اجزاء الزمان على البعض ويسمون هذا بالسبق بالذات وزعموا
انه غير عائد الى شيء من الاقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يمتنع ان يكون للزمان
زمان اخر ولا بالعلية اذ بعض اجزاء الزمان ليس بعلة للبعض ولا بالطبع كذلك ولا
بالشرف ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما طبعية وليس في طبع
بعض اجزاء الزمان ان يكون اسبق من بعض هذا ما قالوا والحق انه عائد الى التقدم
الزماني لان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتاخر في زمان غيرهما
بل التقدم الزماني ان يكون السابق قبل المتاخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد واجزاء
الزمان بعضها الى البعض بالنسبة كذلك فيكون سبق بعضها على البعض بالزمان
لكن ليس بزمان زايد على السابق بل بزمان هو نفس السابق وايضا يجوز ان يكون
سبق بعض اجزائه على البعض بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدئ
من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدا من طرف المستقبل ولما علم اقسام السبق علم
اقسام المعية والتاخر فالمع بالذات بان يكونا معلولي علة واحدة او علتي معلول واحد
لكن بالنوع او بالطبع بان يكونا جزئين لشيء واحد او بالزمان وهو ظاهر او بالرتبة
كالمأمومين بالنسبة الى امام واحد اذا تساويا في التاخر عن الامام والباقي ظاهر قال
ومقوليته بالتشكيك آه اقول اختلفوا في ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك

اللفظي

اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وذهب طائفة الى الاول والاخرى الى الاخر
وهو المختار عند المص فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التواطؤ
فان اطلاق السبق على السبق بالعلية اولى من اطلاقه على غيره وما هذا شانه يكون مقولا
بالتشكيك واعلم ان انواع التشكيك ثلثة الاولوية والاقدمية والاشدية وتحفظ الاضافة
بين المضافين في انواع التشكيك يعني اذا كان احد المضافين في قسم من اقسام السبق
موصوفا باحد انواع التشكيك بالاضافة الى قسم آخر من اقسام السبق يكون المضاف
للقسم الاول من السبق اعني التاخر المقابل له موصوفا بذلك النوع من التشكيك بالاضافة
الى المضاف للقسم الثاني اعني التاخر المقابل له فيكون الاضافة التي بين السبقين
منحفظة بين تاخريهما المضافين اليهما هو المراد بقوله وتحفظ الاضافة بين المضافين في
انواعه يعني وتحفظ الاضافة التي بين السبقين في هذا النوع من التشكيك بين المضافين
اعني تاخريهما المقابلين لهما مثلا اذا كان ا سابقا على ب بالعلية وج على د بالطبع فا اولى
بالسبق بالاضافة الى ج لان السبق بالعلية اولى بالسبق بالاضافة الى السبق بالطبع
فتلك الاضافة التي بين ا وج في هذا النوع من التشكيك وهو الاولوية محفوظة بين تاخريهما اعني
تاخر ب عن ا وتاخر د عن ج فان تاخر ب عن ا اولى من التاخر بالنسبة الى تاخر د عن ج
فانحفظت الاضافة التي بين السبقين في الاولوية بين المضافين اعني تاخر ب عن ا وتاخر
د عن ج هذا اما ومثله فاعتبر ما ذكرنا في النوعين الاخرين من التشكيك وكل ما هو مقول
على الاشياء بالتفاوت اعني بالتشكيك امتنع جنسيته للاشياء المشكوك في اجزاء
الماهية فالتقدم المقول على هذه الاقسام الخمسة بالتشكيك لا يكون جنسا لها وكذا المعية
والتاخر بالنسبة الى اقسامهما قال والتقدم دائما بعارض زماني او مكاني او غيرهما آه اقول
اعلم ان عروض التقدم لذات المتقدم لاجل امر عارض زماني او مكاني او غيرهما لا لماهيته
من حيث هي فانا اذا نظرنا الى ماهية المتقدم من حيث هي لم يكن متقدما على غيرها

فالمتقدم بالزمان انما يعرض له التقدم من حيث وقوعه في زمان اول ووقوعه في زمان اول
امر عارض له والمتقدم بالرتبة انما يعرض له التقدم بسبب كونه اقرب مما هو مبدا اما بالوضع
ان كانت الرتبة وضعية او بالطبع ان كانت الرتبة عقلية والمتقدم بالعلية انما يعرض لماهية
العلة بسبب تاثيرها في المعلول والمتقدم بالطبع انما يعرض للمتقدم بالطبع بسبب كونه محتاجا
اليه والمتقدم بالشرف انما يعرض للمتقدم بالشرف باعتبار الفضيلة واما عروض التقدم لبعض
اجزاء الزمان المفروضة لذاته لا لامر آخر غيره كما سيجيء والتقدم الذاتي بالمعنى المشترك بين التقدم
بالعلية وبين التقدم بالطبع هو تقدم حقيقي وما سواه ليس بحقيقي لان المتقدم بالزمان
او بالرتبة او بالشرف يمكن ان يصير بالعرض متاخرا او هو معا لان المقتضي لتقدمه هو امر عارض
لا يمتنع ان ينفك عن الذات واما المتقدم بالذات فلا يمكن ان يعرض متاخرا او هو معا لان
المقتضي لتقدمه وان كان عارضا للذات لكن يمتنع انفكاكه عنها والله اعلم لهذا التقدم انه
الذي يكون باستحقاق الوجود والحدوث والقدم يطلقان على المعنيين المذكورين ويسميان
الحقيقيين وقد يطلقان على معنيين آخرين ويسميان القدم والحدوث بالمجاز اما القدم
المجازي فهو ان يكون ما مضى من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر
واما الحدوث المجازي فمقابله ولا يعتبر الزمان في مفهوم القدم الحقيقي والحدوث الحقيقي والا
لزم التسلسل في الزمان ويتوجه بيان الملازمة انه لو اعتبر الزمان في ماهية القدم والحدوث
الحقيقيين فلا يخلو اما ان يكون الزمان قديما او حادثا وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان
زمان آخر اذ القدم والحدوث الحقيقيين بحيث يعتبر في مفهومهما الزمان وينتقل الكلام الى
هذا الزمان ويلزم التسلسل والحدوث الذاتي متحقق وذلك لان الموجود بالغير متقدم
لاستحقاقه وجوده بالذات على وجوده وذلك لان الموجود بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هي
منفردة عن الغير لم يستحق الوجود لانه يستحق اللاوجود فان اللاوجود ايضا بالغير
واما وجوده فهو بحسب الغير فلاستحقاقه وجوده من ذاته ووجوده من الغير فيكون

لاستحقاقه الوجود الذي هو حال من ذاته قبل وجوده الذي هو حال عن غيره قبلية بالذات
لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع الحال
التي يكون بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي يكون بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال
التي يكون بحسب الذات فيكون وجوده مسبوقا بلا استحقاقه الوجود مستفادا انا وهذا هو
الحدوث الذاتي وكل ما هو واجب بالغير لا ينفك عن الحدوث الذاتي قال والقدم والحدوث
اعتباران عقليان آه اقول ذهب المحققون الى ان القدم والحدوث اعتباران عقليان
يحصلان في العقل عند اعتبار عدم تاخر وجود الشيء عن الغير او العدم وعند اعتبار تاخره
ولا وجود لهما في الاعيان وذهب طائفة من المتكلمين الى انهما وصفان موجودان في الخارج
زائدان على الوجود والذي يدل على امتناع وجودهما في الخارج انهما لو وجدا فالموجود من
القدم اما قديم او حادث اذ لا واسطة بينهما والثاني باطل والا لزم حدوث القديم
والاول يوجب التسلسل وكذا الموجود من الحدوث اما حادث او قديم والثاني باطل والا يلزم
قدم الحادث والاول يوجب التسلسل فان قيل لو كانا عقليين يلزم التسلسل ايضا اذ كونهما
اجيب بان القدم والحدوث قد يعتبرهما العقل من حيث هما حالان لغيرهما وبهذا الاعتبار
لا يعتبر العقل وجودهما فضلا عن كيفية وجودهما التي هي القدم والحدوث وقد يعتبرهما من حيث
هما موجودان وينظر بهذا الاعتبار في انفسهما فيجوز ح ان يعتبر القدم والحدوث لهما
ح يكون بهذا الاعتبار للقدم قدم وللحدوث حدوث لكن ينقطع اعتبار العقل اذ لا
لا يمكن للعقل ان يعتبرهما باعتبارات لا الى غير النهاية فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار
العقل قال ويصدق الحقيقة منهما آه اقول اي يصدق منفصلة حقيقية من القدم والحدوث
في الموجود وذلك لان الموجود اما لم يسبقه العدم او لا ولا يجوز الجمع بينهما ولا الخلو عنهما وكذا
يصدق منفصلة حقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود اذ كل موجود
اما واجب لذاته او واجب لغيره على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلان الواجب

لا انه لا يرتفع بارتفاع غيره والواجب بغيره يرتفع بارتفاع غيره ويمتنع ان يكون الموجود الواجب
مرتفعا بارتفاع غيره غير مرتفع بارتفاع غيره واما منع الخلو فلان الموجود اما ان يكون وجوده
من غيره او لا او لا واسطة بينهما والاول هو الواجب بالغير والثاني الواجب بالذات فيمتنع
الخلو عنهما وكذا يصدق منفصلة حقيقية من الامتناع الذاتي والامتناع بالغير بمثل ما ذكرنا
ويمكن ان يكون المراد بالذاتي والغيري القدم الذاتي والعدم الغيري وح ينبغي ان يحمل الحقيقية
على القسمة الحقيقية وهي التي لا يمكن ان يتبدل احد القسمين بالآخر ليستقيم لان القدم الذاتي
والقدم الغيري لا يكون بينهما انفصال حقيقي لجواز ارتفاعهما في الحادث الزماني اللهم الا
ان يجعل مورد التقسيم القديم لا الموجود وعلى بعد ان يكون المراد بالذاتي القدم الذاتي
يكون جميع الاحكام مذكورة للوجوب الذاتي احكاما للقدم الذاتي والقدم الذاتي والوجوب
الذاتي متلازمان متعاكسان فيكونان متوافقين في الاحكام والوجوب الغيري اعم مطلقا
من القدم الغيري لانه يصدق على الحادث الوجوب الغيري ولا يصدق القدم الغيري والثاني
انسب بسياق الكلام لانه ذكره في بحث القدم والحدوث والاول انسب بحسب الاصطلاح
فان انقسام القدم بالذاتي والغيري غير متعارف عند اهل العلم **قال** ويستحيل صدق الذاتي
على المركب لا يكون الذاتي جزءا من غيره آه **اقول** ذكر للوجوب الذاتي خواص منها انه يستحيل ان
يصدق الوجوب الذاتي على المركب لان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره والمفتقر الى
الغير ممكن والوجوب الذاتي لا يصدق على الممكن فان قيل هذا انما يدل على عدم صدقه على المركب
في الخارج ولا يدل على عدم صدقه على المركب في العقل فيجوز ان يكون الواجب لذاته في العقل لا يقال له
مركبا لا يجوز ان يكون في العقل مركبا لان المركب العقلي ان كان مطابقا للخارج يلزم
المركب في الخارج والا يلزم الجهل لانا نقول لا نم ان المركب في العقل اذا لم يكن مطابقا
للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل ان لو حكم العقل بالمركب الخارجي ولم يكن في الخارج
وهو مم فان المركب العقلي لا يقتضي حكم العقل بالمركب الخارجي والا لكان جهلا بل يقتضي
المركب

المركب في العقل لجاز ان يكون المركب في العقل ولا يكون في الخارج فلا يحكم العقل بالمركب
الخارجي لانا نقول لو تحقق التركيب في العقل ولم يتحقق في الخارج يلزم ان يكون صورتان
عقليتان مطابقتين لشيء بسيط وهو مح اذ مطابقة احدهما لم يمنع ان يطابقه الاخرى
لانا نقول انما يلزم ذلك ان لو كان كل من الصور متى مطابقة للبسيط وليس كذلك فان
مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما وهو غير مستحيل اجيب بان الواجب الوجود
لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية للامكان
الوجود فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء يلزم امكانه وهو مح واذا لم يكن مشاركا لغيره في
ماهيته من الماهيات لم يحتج في العقل الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل
لا يقال لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين في العقل ويكون المجموع مطابقا للامر الواحد
البسيط في الخارج لانا نقول ان العقل لا يحتاج في تعقل ذاته التي هي الوجود الخاص الى امرين
متساويين اذ لا اشتراك له مع الغير في ذاتي ولا جزء له في الخارج حتى يحتاج في تعقله الى انتزاع صورتين
من الجزئين فيستحيل تركبه في العقل مطلقا ومن خواص الوجوب الذاتي ان لا يكون الواجب
بالوجوب الذاتي جزءا من غيره حتى يحصل منه ومن غيره حقيقة واحدة متحصلة وذلك لان احدهما ان
لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة وهذا ضروري وان كان احدهما
حالا في الآخر فلا يخ اما ان يكون احدهما محتاجا الى الآخر او لا فان لم يكن امتنع حلول احدهما في
الآخر فيمتنع التركيب بينهما وان كان احدهما محتاجا فلا يخ اما ان يكون الواجب حالا في الآخر
او بالعكس والاول باطل لان الواجب لذاته ان كان هو المحتاج يلزم الانقلاب اذ لا يكون بقوامه
وبعينه مستغنيا عن الآخر فلم يتصور حلوله فيه لانه حينئذ لا يخ اما ان يكون للمحل تشخص آخر مستقل
او لا والاول يوجب ان يكون الحال والمحل شخصين متغايرين فلم يحصل منهما حقيقة واحدة
وان كان متشخصا بتشخص الحال يلزم ان يكون له مدخل في ذلك التشخص فلا يكون الواجب
مستغنيا في التشخص عن غيره وهو مح والعكس ايضا باطل لانه لو كان المحل هو الواجب

وهو مستغن عن المحل لكون الواجب هو الموضوع والامر الآخر هو العرض فلم يحصل منهما حقيقة محصلة
بل غايته ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية لانه لو كان الواجب الذي هو المحل مستقلا بقوامه وتشخصه
والامر الآخر عرض له بعد تحصله وتشخصه فلم يحصل منهما حقيقة واحدة الا بالاعتبار وهو فرض
خلافه هذا خلف ومن خواص الوجوب الذاتي ان ما هو واجب الوجوب الذاتي لا يزيد
وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون
صفة له والصفة مفتقرة الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن فيكون الوجود ممكنا
وكل ممكن فله علة فعلته ان كانت غير حقيقة الواجب يلزم افتقار واجب الوجود في وجوده
الى غيره وهو محال وان كانت حقيقة الواجب فاما ان يكون مؤثرة في الوجود حال كونها موجودة
او حال كونها معدومة فان كان الاول فاما ان يكون موجودة بهذا الوجود او يكون موجودة بغير هذا
الوجود فان كانت موجودة بهذا الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه وان كانت بغير هذا
الوجود يكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم
التسلسل وان كان الثاني وهو ان يكون مؤثرة حال كونها معدومة فهو محال ايضا لانا نعلم
بالضرورة ان المعدوم يمتنع ان يؤثر في الموجود ولو جوزنا ذلك لم يمكننا الاستدلال لانا علمه
الله تع على وجوده قوله والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك جواب معارضة للدليل الدال
على ان وجوده ليس بزائد لتقريرها ان وجوده معلوم لان وجوده هو الوجود المشترك المعلوم
بالبداهة وماهيته غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فوجوده غير ماهيته وتقرير الجواب ان
الوجود المعلوم هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك على وجوده اي الخاص وعلى وجودات الممكنات
وهو خارج عن وجوده الخاص وعن وجودات الممكنات لان المقول بالتشكيك على الجزئيات يكون
خارجا عنها والوجود الذي هو عين حقيقته التي هي غير معلومة هو وجوده الخاص به القائم بذاته
الذي لا يمكن ان يحل على غيره فلا يلزم من مغايرة الوجود المشترك لحقيقته مغايرة وجوده الخاص
الذي هو موصوف له وليس طبيعة نوعية هذا جواب عن دليل آخر على ان الوجود زائد

تقرير

فيه تأمل

تقرير الدليل الوجود مشترك بين الواجب والممكن فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض
او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب ايضا والثاني يقتضي اللاعروض
في الممكنات والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض بعلة فعدم العروض
في الواجب لعلة هذا خلف اجيب عنه بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض فلا يحتاج
الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه بانه يحتاج الواجب الى عدم علة العروض
وهو غيره فيفتقر الواجب الى غيره هذا خلف ويمكن ان يقال ايضا لو كان عدم العروض
لعدم علة العروض لكان واجب الوجود محتاجا الى عدمه لان علة عروضه هو الواجب
والجواب عن الدليل ان الوجود ليس طبيعة نوعية حتى يلزم تساوي افرادها في العروض
واللاعروض لانه مقول بالتشكيك على افراده التي هي ملزوماته فلا يلزم تساوي افراده التي
هي ملزوماته في العروض واللاعروض لاختلافهما بالماهيات واعتبر النور المقول بالتشكيك
على الانوار مع نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى قيل لا نم ان الوجود مقول بالتشكيك ولئن
سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة لانه اذا لم يكن متساوية في تمام الحقيقة
فلا يخ اما ان يكون مشتركة في شيء من الحقيقة اولا والاول يوجب التركيب والثاني يوجب
المباينة الكلية بين الوجودين وقد بان فسادهما وايضا المقول على الاشياء بالتشكيك لا بد
وان يكون من عوارضها فالموضوعات ان تماثلت وتجانست باعتبار آخر لزم التساوي
او التركيب وقد بان فسادهما وان تباينت كان كل منهما مباينا لغيره بالذات وصار كالكلية
في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى والجواب عن الاول انا بينا ان الوجود مقول
بالتشكيك على الوجودات واما قوله ولئن سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة الافراد في تمام
الحقيقة فباطل قوله والا يلزم التركيب او المباينة الكلية قلنا المباينة الكلية في الحقيقة لا يلزم
منها عدم اشتراكها في الوجود فان التباين في الحقيقة لا ينافي الاشتراك في العارض فيجوز
ان يكون الفرد من الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب مباينا بالكلية للافراد التي هي

قوله بانه يحتاج الواجب اه وبانها قوله ويمكن ان يقال اه

وجود الممكنات مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق الذي هو عارض لتلك الافراد واما قوله
وان تباينت المعروضات كان كل منها مخالفا للغير بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض
وهي عين المدعى مع انه مناف لما قيل اولا فباطل وذلك لان المدعى ان وجوده الخاص زايد
على ماهيته كالوجود الخاص للممكنات وهذا لم يلزم من التشكيك ومباينة المعروضات
بالكلية بل التشكيك يقتضي كون الوجود المطلق زايدا على الوجودات الخاصة والمباينة في
المعروضات يقتضي مباينة الوجود الخاص للواجب لوجود الممكنات وهذا لا يستلزم كون
الوجود الخاص عارضا في الواجب كما في الممكنات والمدعى ليس الا هذا قوله ثم تاثير الماهية
من حيث هي في الوجود غير معقول جواب اعتراض على الدليل الذي ذكره على ان وجود
الواجب عين ماهيته وينبغي ان يقدم هذا على الاعتراضات السابقة لان هذا منع الدليل
والاعتراضات السابقة معارضات والمنع مقدم على المعارضة تقرير الاعتراض ان
يقال لم لا يجوز ان يكون المؤثر في وجود الواجب على تقدير احتياجه الى مؤثر هو الماهية
من حيث هي لا الماهية بشرط الوجود او بشرط العدم ولا يلزم من حذف الوجود عن درجة
الاعتبار دخول العدم لان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة على معنى انه لا يدخل
واحد منهما في مفهومها وهذا كما في الممكن فان ماهيته قابلة للوجود لا بشرط وجوده
والا يلزم التسلسل ولم يلزم ان يكون القابل للوجود معدوما والا لزم كون الشيء الواحد
في آن واحد موجودا معدوما وما معنا تقرير الجواب ان يقال الماهية من حيث هي يمكن ان
يكون علة لصفة معقولة لها كما ان ماهية الاربعة من حيث هي هي علة للزوجية اما كونها من حيث
هي هي علة لوجودها فمح والمنازع مكابر مقتضى عقله لان بداهة العقل حاكمة بوجوب كون
ما هو علة لوجود موجودا والنقض بالماهية القابلة للوجود من حيث هي هي ظاهر البطلان
وذلك لان قابل الوجود مستعد للوجود فيمتنع ان يكون موجودا لامتناع حصول
الحاصل بخلاف معطي الوجود وايضا الماهية غير قابلة للوجود في الاعيان والا يلزم

ان يكون

ان يكون لها وجود منفرد في الاعيان ولعارضه اعني الوجود ايضا وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع
الحال والمحل كالجسم بالنسبة الى البياض وهو باطل لان كون الماهية موجودة او اعتبار
الماهية منفردة عن الوجود انما هو في العقل لا بان تكون منفكة عن الوجود في العقل فان كونها
في العقل وجود عقلي كما ان الكون في العين وجود عيني بل بان العقل من شانه ان يعتبرها
لان عدم الاعتبار اعم من اعتبار العدم
وحدها من غير ملاحظة وجود او عدم وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار العدم فاذن
اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي فالماهية انما تكون قابلة للوجود في العقل فلا يمكن ان
يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط فان كابر عقله وقال لم لا يجوز
ان يكون الماهية المعقولة مقتضية للوجود الخارجي نقول كلامنا في ماهية واجب الوجود
فنقول ح ماهية الواجب لا بد وان يكون موجودة في الخارج او في العقل على تقدير
ان يكون مقتضية للوجود وكلا القسمين باطل اما الاول فلانه ح يلزم كون الماهية
موجودة في الخارج مرتين واما الثاني فلانه يلزم ان يكون الوجود العقلي لماهية الواجب
متقدما على الوجود الخارجي فيلزم ان يكون عاقل قبل وجود العاقل وهو محال قيل الا ان
وجود الواجب زايد على ماهيته وذلك لان وجوده اما الكون كما في ساير الموجودات
او غير الكون فان كان الكون يكون زايدا على حقيقته اذ لو كان عينا لكان حقيقته عبارة
عن الكون المجرد وح لا يخلو من ان يكون التجرد معتبرا في حقيقته تعالى او لا فان كان معتبرا
كان حقيقته هو مركبة من الكون والتجرد وهو مح وان لم يكن معتبرا بل يكون تمام حقيقته
هو الكون والتجرد عارض يلزم ان يكون حقيقة الواجب متعددة متغايرة للموجودات
كلها محتاجة اليها لكونها قائمة بها وايضا يلزم ان يكون تجرده بالغير اذ لو كان من ذاته التي هي
الكون لكان الكون مجردا في الممكنات ايضا واذا كان التجرد الذي هو لازم ذاته مفتقرا
الى الغير وهو مح او وجوده غير الكون وح لا يلزم ان يكون وجوده عين ذاته وذلك لا يخ
من ان يكون الكون حاصلا منه او لا فان لم يكن حاصلا لم يكن الوجود حاصلا لانه ح

يصدق انه ليس له الكون فى الخارج فلا يصدق انه كائن وتكون بل سلبهما فيلزم ان لايكون
موجودا وان كان الكون حاصلا فاما ان يكون داخلا فى ذلك الوجود الذى فرض انه عين
ذاته او خارجا والاول يح لاستحالة التركيب فبقى الثانى فيكون الكون حصة زايدة على ما
هو حقيقة الواجب وقد عرفت ان الكون هو الذى به التحقق وبرفعه الرفع فيكون ما به
التحقق وهو الوجود زايدا على حقيقة الله تع وهو المط والجواب ان وجوده كون خاص
مخالف لكون الممكنات فى الحقيقة والكون المطلق مقول على كونه الخاص وعلى
كون الممكنات بالتشكيك فيكون خارجا عن كونه الخاص مشتركا بين الاكوان والتجرد
عارض لازم لكونه الخاص ولا يلزم ان يكون حقيقة الواجب متعددة ومقارنة للموجودات
كلها وايضا لا يلزم ان يكون تجرده بالغير بل لوجوده الخاص واما قوله وقد عرفت ان الكون
هو الذى به التحقق قلنا ما عرف ان الكون هو الذى به التحقق بل عرف ان الكون هو التحقق
وايضا قوله فيكون ما به التحقق وهو الوجود زايدا قلنا الوجود هو التحقق لا ما به التحقق وقيل
ايضا لو كان الوجود عينا فى الواجب ومطلق الوجود مقول على وجود الواجب والممكن
ضرورة فهو اما بالتواطؤ او بالتشكيك والاول يوجب تساوى افراده فى العروض
وعدمه والثانى يلزم اما تركب ذاته او مقارنته للممكنات اذ الترجيح بلا مرجح اولى جه
الى المنفصل لان التشكيك على قسمين ما يكون بحسب الشدة والضعف بان يكون
المعنى فى احدهما اشد فى نفس ذاته كبياض الثلج مع العاج وما يكون بحسب وصف
خارجى مثل الاولوية والتقدم كوجود الجوهر بالنسبة الى وجود العرض فانهما متساويان
فى معنى الكون فى الخارج لكن وجود الجوهر اولى واقدم لكونه قايما بذاته دون العرض
ولا شك فى ان الاشد فى القسم الاول مركب من اصل ذلك المعنى وزيادة ايضا منه
فان بياض الثلج مشتمل على معنى البياض مع زائد ايضا من البياض وفى القسم الثانى
اصل المعنى متساو وفى السمن والزيادة بحسب الوصف فاذا كان التشكيك منهما

من القسم

من القسم الاول يلزم التركيب وان كان من الثانى يلزم المقارنة او الترجيح او الحاجة
والجواب ان المقول بالتشكيك سواء كان الاختلاف فيه بالشدة والضعف والاولوية
وعدمها او بالتقدم والتاخر يكون خارجا عن حقيقة الافراد والوجود مقول بالتشكيك
بالوجوه الثلثة بل بالنسبة الى الواجب والممكن فيكون خارجا عن حقيقة وجود الواجب
ووجود الممكن فلا يكون الاختلاف بالشدة موجبا للتركيب فى الحقيقة لان الاشد والاضعف
هو الوجود المطلق الخارج عن حقيقة الوجودات التى هى افراده فلا يكون الشدة فيه موجبا
للتركيب فى حقيقة الافراد المفروضة له ولا الاختلاف بالاولوية وعدمها وبالتقدم والتاخر
موجبا لتساوى الافراد فى الحقيقة حتى يلزم احد الامور الثلثة فان الافراد تكون مشتركة
فى الوجود ومخالفة بالحقيقة والاشتراك فى العوارض لا يوجب التساوى فى الحقيقة فلا يلزم احد
الامور الثلثة قال والوجود من المجهولات العقلية آه اقول الوجود المطلق من المحمولات العقلية
اما انه من المحمولات فلامتناع استغنائه عن المحل لما عرفت انه زايد وما هو زايد على غيره يكون
قايما به واما انه من المحمولات العقلية فلانه يمتنع حصوله فى الخارج لانه لو كان حاصلا فى الخارج لكان
موجودا فيه ويمتنع ان يكون الوجود موجودا فى الخارج اذ الموجود فى الخارج ما له مفهوم مغاير
للوجود يعرض له الوجود وليس للوجود مفهوم مغاير لنفسه يعرض له الوجود وايضا الموجود
فى الخارج ما له الوجود فى الخارج وما له الوجود مغاير للوجود لان ما له الوجود معناه ما تعلق به
الوجود وتعلق الشىء بالشىء يقتضى تغاير المنتسبين فيكون ما له الوجود مغايرا للوجود
فلا يكون الوجود ما له الوجود والا لكان مغايرا لنفسه وهو مح وايضا لو كان الوجود موجودا
لكان له وجود فى الخارج ووجوده ايضا موجود فيلزم التسلسل وهو مح والوجود من المعقولات
الثانية لانه من المعقولات المستندة الى المعقولات الاولى كالشمس فانه ليس فى الموجودات
فى الخارج موجود هو شىء او وجود بل الموجودات انسان وفرس وشجر وحجر وغيرها ثم يلزم معقولية
ذلك الوجود ان يكون لها وجود وكذا العدم من المعقولات الثانية لانه يستند الى المعقولات

الاولى وليس في الاعيان موجود هو عدم وكذا جهات الوجود والعدم اى الوجوب والامتناع
والامكان من المعقولات الثانية فانها امور مستندة الى المعقولات الاولى ولم يوجد فى الخارج
ما يطابقها اى لم يوجد موجود هو وجوب وامكان او امتناع وكذا الماهية من المعقولات
الثانية فان الماهية يصدق على الحصة باعتبار ذاتها لا من حيث انها موجودة او معدومة وما
يصدق عليه الماهية كالانسان والفرس من المعقولات الاولى والماهية يستند اليها من
حيث هى فى العقل ولم يوجد فى الخارج موجود هو ماهية وكذا الكلية والجزئية والذاتية
والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من المعقولات الثانية فانها تستند الى المعقولات
الاولى فى العقل ولم يوجد فى الخارج موجود هو كلى او جزئى او ذاتى او عرضى او جنس
او فصل او نوع فهذه الامور من المعقولات الثانية وهى من الاعتبارات العقلية
لا من الامور الموجودة فى الاعيان قال وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض
اقول للعقل ان يعتبر النقيضين بان يحضرهما فى الذهن ويحكم بينهما بالتناقض وذلك لان
العقل يحكم بالتناقض بين النقيضين فيتوقف حكمه على تصور التناقض بين النقيضين
وتصور التناقض بين النقيضين يتوقف على تصور النقيضين لان تصور النسبة بين
الشيئين يتوقف على تصورهما فله ان يتصورهما ويعتبرهما ويحكم بينهما بالتناقض
ولا امتناع فى ذلك اذ اجتماع صورة النقيضين فى العقل ليس يجمع بين النقيضين
لان صورتى النقيضين ليسا بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما وقد عرفت
ان الصورة العقلية لا يلزم ان تكون مساوية للصورة العينية فى اللوازم بل ثبوت
صورة احد النقيضين فى العقل ولا ثبوتها فيه حينئذ نقيضان فلا يمكن الاجتماع بينهما
فاذا تصور العقل النقيضين معا لحكم بالتناقض بين النقيضين اى يحكم بانهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان فى العقل وللعقل ان يتصور جميع الاشياء موجودة كانت فى الخارج او معدومة
وان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وان يتصور عدم العدم بان يمثل للعدم

فى الذهن صورة معقولة ويرفعه فيكون العدم ثابتا باعتبار تمثله فى الذهن وقسيما للوجود
باعتبار انه رفعه وهو المراد من قوله وهو ثابت باعتبار قسيم باعتبار فعلى
هذا يكون الضمير راجعا الى العدم لا الى عدم العدم ويمكن ان يكون المراد منه ان عدم
العدم يكون ثابتا باعتبار انه متصور وقسيما للعدم باعتبار انه رفع للعدم فعلى هذا يكون
الضمير راجعا الى عدم العدم ولا يصح الحكم على العدم من حيث هو ليس بثابت لانه لو صح
الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت يلزم التناقض وذلك لانه لو صح الحكم عليه من حيث
هو ليس بثابت يلزم ان يكون ثابتا من حيث هو ليس بثابت وذلك لانه من حيث
يصح الحكم عليه ثابت فيصدق ما ليس بثابت من حيث انه ليس بثابت يصح الحكم عليه
وكل ما يصح الحكم عليه ثابت فما ليس بثابت من حيث هو ليس بثابت ثابت فيلزم
التناقض وفى بعض النسخ يكون بدل قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت
والا يلزم التناقض قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور اى ثابت فى العقل لا من
حيث هو ليس بثابت فلا يلزم التناقض وانما يلزم التناقض من حيث هو ليس بثابت
كما ذكرنا ولا منافاة بين العبارتين قوله ولهذا انقسم اى ولاجل ان للعقل ان يتصور عدم
جميع الاشياء انقسم الموجود الى ثابت فى الذهن وغير ثابت فيه فيجب ان يكون ما ليس
بثابت فى الذهن متصورا لان قولنا الموجود اما ثابت فى الذهن او غير ثابت فيه قضية
منفصلة والحكم بالانفصال بين الامرين يستدعى تصور الامرين فيجب ان يكون
ما ليس بثابت فى الذهن متصورا فلو لم يكن للعقل تصور جميع الاشياء حتى سلب
ما هو ثابت فيه لم يمكن ان يتصور ما ليس بثابت فى الذهن فما ليس بثابت فى الذهن
ثابت فيه من حيث انه متصور غير ثابت فى الذهن من حيث انه سلب لما هو ثابت فيه
فالذهن يحكم بالتمايز بين ما هو ثابت فيه وما ليس بثابت فيه باعتبار انهما متصوران
ثابتان فيه وذلك هو لا يستدعى الهوية لكل من المتمايزين اشارة الى جواب دخل

ولا تناقض اى ويصح الحكم على رفع الثبوت
المطلق من حيث هو متصور صح

متقدر تقريره ان الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين
هوية في العقل مغايرة لهوية الاخر فلو كان العقل يحكم بالامتياز بين الثابت وما ليس
بثابت لكان لكل من الثابت وما ليس بثابت هوية في العقل مغايرة لهوية الاخر فان
ان يكون لما ليس بثابت هوية والا يلزم ان يكون ما ليس بثابت قسما لما هو ثابت
من حيث انه ثابت وقسيما له من حيث انه ليس بثابت ويمتنع ان يكون قسم الشيء
قسيما له وتقرير الجواب ان الامتياز بين الامرين لا يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين
هوية مغايرة لهوية الاخر فان العقل يحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية وليس للاهوية
هوية ولئن سلمنا ان لكل من المتمايزين هوية مغايرة لهوية الاخر لكن هوية ما ليس
بثابت حكمها حكم الثابت من حيث هو هوية فتكون قسما لها بهذا الاعتبار وتكون قسيما لها
باعتبار انها ليست ثابتة ولا يمتنع ان يكون الشيء قسما لغيره وقسيما له باعتبارين
اذا كان من الامور العقلية **قال** واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق
اقول حكم الذهن قد يكون بامور خارجية على مثلها اي على الامور الخارجية كما نحكم بالحيوان
على الانسان وح وجب ان يكون حكم الذهن مطابقا للخارج اي ح يجب ان يكون
الحيوان انسانا في الخارج اذا كان الحكم صحيحا وقد يكون الحكم بالامور العقلية على الامور
الخارجية مثل قولنا الانسان ممكن وقد يكون الحكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا
النوع كلي وعلى التقديرين لم يجب مطابقة حكم العقل للخارج اذ ليس في الخارج امكان
ونوع وكلي واحدهما صادق على الاخر بحسب الخارج حتى يكون حكم الذهن مطابقا له
والصحيح من هذا الحكم باعتبار مطابقته لما في نفس الامر لا باعتبار مطابقته لما في الخارج
لما ذكرنا ولا بحسب مطابقته لما حصل في العقل من الصور التي تكون لتلك الامور العقلية
لانه يمكن ان تتصور الذهن الكواذب فانه قد تتصور كون الانسان واجبا مع انه
ممكن فلو كان صحة الحكم باعتبار مطابقته لما في الذهن من الصور لكان قولنا الانسان

واجب

واجب صادقا لان له صورة في الذهن وهذا الحكم مطابق لها **قال** ثم الوجود والعدم قد يحملان
وقد يربط بهما المحمول اه **اقول** الوجود والعدم يحمل كل منهما على حقيقة اعني الوجودات و
العدمات بالتواطؤ وقد يحملان على الماهيات بالاشتقاق كقولنا الانسان موجود وشريك
الباري معدوم وقد يربط بالوجود محمول على الايجاب او بالعدم محمول على السلب كقولنا الانسان
يوجد كاتبا والانسان يعدم عنه الكتابة **قوله** والحمل يستدعي اي حمل المواطاة يستدعي اتحاد
الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه اي من حيث الذات لانهما لو لم يتحدا من جهة الذات
لما صح ان يقال احدهما هو الاخر اذ يمتنع ان يكون الشيئان المتغايران في الذات احدهما
هو الاخر ويستدعي تغاير الطرفين من وجه آخر اي من حيث المفهوم لانهما لو لم يتغايرا لكان
هذا لانه ح يكون قولنا السواد لون بمثابة قولنا السواد سواد واللون لون وايضا لو لم
يتغايرا لما صح حمل بحسب المعنى لان الحمل نسبة والنسبة تقتضي تغاير المنتسبين بوجه اذا عرفت
ذلك فنقول اذا قلنا ج ب ليس معناه ان مفهوم ج بعينه حقيقة ب بل معناه ان الشيء
الذي يقال له ج يقال له ب فما به الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون امرا ثالثا مغايرا لهما مثال
ما به الاتحاد الذي يكون عين الموضوع المثلث شكل مثال ما به الاتحاد الذي يكون عين المحمول
الشكل مثلث مثال ما يكون به الاتحاد مغايرا لهما قولنا الكاتب ضاحك **قال** والمغاير
لا يستدعي قيام احدهما بالاخر اه **اقول** هذا جواب دخل مقدر تقريره ان يقال الوجود والعدم
يمتنع حملهما على شيء وذلك لانا اذا قلنا السواد موجود فلا يخلو اما ان يكون السواد نفس
كونه موجودا او مغايرا له فان كان الاول كان قولنا السواد موجود جاريا مجرى قولنا السواد
سواد الموجود موجود ومعلوم انه ليس كذلك لان الاول مفيد والثاني غير مفيد وان كان الثاني
فهو باطل من وجهين الاول انه اذا كان الوجود قائما بالسواد فالسواد في نفسه ليس بموجود
والا لعاد البحث فيه ولكان الشيء الواحد باعتبار الواحد موجودا مرتين واذا كان كذلك
كان الوجود قائما بما ليس بموجود لكن الوجود صفة موجودة والا ثبتت الواسطة بين

والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من وجه آخر

الموجود والمعدوم وانتم انكرتموها ثم يكون الصفة الموجودة حالة في محل معدوم وذلك غير
معقول اذ لو جاز ذلك لجاز ان تكون محل هذه الالوان والحركات غير موجودة
وذلك يوجب الشك في وجود الاجسام وهو عين السفسطة والثاني انه اذا كان الموجود
مغايرا للماهية كان مسمى السواد غير مسمى الوجود فقولنا السواد موجود حكم بوحدة
الاثنين وهو محال فان قلت ليس المراد من قولنا السواد موجود ان مسمى السواد
مسمى الوجود بل المراد ان السواد موصوف بالموجودية قلت حينئذ ننقل الكلام الى مسمى
الموصوفية فانه اما ان يكون مسمى السواد مسمى الموصوفية بالوجود ثم يكون قولنا
السواد موصوف بالوجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد واما ان يكون مغايرا له
فالحكم على السواد بانه موصوف بالوجود حكم بوحدة الاثنين الا ان يقال المراد من قولنا
السواد موصوف بالوجود انه موصوف بتلك الموصوفية ويلزم التسلسل وهو محال او رفع
الموصوفية وحينئذ يبطل قولنا السواد موجود على تقدير كون الماهية غير الموجودية تقرير
الجواب ان يقال لا يلزم من تغاير المحمول والموضوع بتمام احدهما الاخر فانا اذا قلنا الحيوان
جسم لا يلزم منه الحكم بالحيوان مع تغايرهما وايضا لا يستدعي كون الوجود محمولا على
تقدير ان يستدعي التغاير القيام اعتبار عدم الحمل التام مع الموضوع حتى يلزم ان
يكون السواد في نفسه معدوما ويلزم منه الوجود بالمعدوم بل السواد الموضوع هو
السواد في نفسه لا السواد الموجود او السواد المعدوم فلم يبعد البحث ولم يكن الشيء
الواحد موجودا ومعدوما والجواب عن الوجه الثاني ان الوجود مغاير للماهية فالمحمول بالمواطاة
هو الموجود وهو مغاير للماهية من وجه دون وجه والمغايرة من بعض الوجوه لا يمتنع الحكم
بالاتحاد المغايرين من بعض الوجوه قال واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها اولا
اقول هذا ايضا اشارة الى جواب دخل مقدر وهو ان المشكك الوجود صفة موجودة والا
لثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم ثم يكون الصفة الموجودة حاصلة في محل معدوم

وذلك غير معقول تقرير الجواب ان اثبات الصفات التي هي غير الوجود للماهية يستدعي ثبوت
الماهية اولا لان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه واما اثبات الصفة
التي هي الوجود للماهية لا يستدعي وجودها فان الوجود ليس صفة موجودة والا يلزم التسلسل واذا لم
يكن موجودا لم يكن ثبوته للماهية الا في العقل فلا يقتضي ثبوته للماهية ثبوت الماهية في الخارج والا
لكانت الماهية ثابتة قبل الوجود بل ثبوتها في الخارج هو عين وجودها قال وسلبه عنها لا يقتضي
تميزها وثبوتها اقول هذا ايضا جواب دخل مقدر على قوله العدم يحمل على غيره تقريره اذا قلنا
السواد معدوم فقد حكمنا بسلب الوجود عن ماهية السواد وسلب الوجود عن ماهية السواد
لا يمكن ما لم يتميز السواد عن غيره وكل ما يتميز عن غيره فله تعين في نفسه وكل ما له تعين في نفسه فله
ثبوت في نفسه فالسواد لا يمكن سلب الوجود عنه هذا خلف تقرير الجواب ان سلب الوجود
عن الماهية لا يقتضي كون الماهية متميزة عن غيرها ثابتة في نفسها فان التميز صفة غير الماهية وكذلك الثبوت
والمسلوب عنه هو نفس الماهية لا الماهية مع ثبوتها بل نفيها اي بل سلب الوجود عنها يقتضي
نفيها لا اثبات نفيها بان تكون الماهية متصفة بثبوت النفي فان سلب الوجود عنها لا يتوقف
على اثبات نفيها فان اثبات النفي لها صفة غير الماهية والماهية هي المسلوب عنها لا الماهية
مع صفة غيرها فاذن لا يكون حصول الوجود شرطا في سلب الوجود عنها لا يقال
ان المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن فالمسلوب عنه هو الماهية الموجودة في
الذهن لا الماهية من حيث هي فيكون حصول الوجود في الذهن شرطا لسلب الوجود
عنه لانا نقول الوجود لا يسلب عنها مع اعتبار انها موجودة في الذهن فان كونها موجودة
في الذهن صفة مغايرة لها والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا الموصوف
باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة او غيرها وان كان بحيث يلزمه هذه الصفة وهو ثبوته
في الذهن فثبوته في الذهن وان كان لازما لكنه ليس شرطا في سلب الوجود عنه
لا يقال اذا كان الوجود لازما لها فلا يصح الحكم بالعدم عليها لان كونها في الذهن وان كان

الذهن عين الخارج لان الماهية لا تتعين الا بالتعين وشيء في نفسه تعين في نفسه

لازمها باعتبار انها محكوم عليها والمحكوم عليه متصور لكن السلب غير وارد على الماهية
من حيث اتصافها بهذا اللازم بل على الماهية من غير تقيدها بهذا اللازم فان الماهية المعدومة
لها اعتبار ان اعتبار انها منفية واعتبار انها متصورة والثبوت لازم باعتبار
الثاني غير لازم لها باعتبار الاول والسلب وارد باعتبار الاول لا باعتبار الثاني قال
والحمل والوضع من المعقولات الثانية آه اقول الحمل والوضع من المعقولات الثانية او
يعتبر عروضها للمعقولات الاول من حيث هي في العقل ولم يوجد في الخارج موجود هو حمل
او وضع والحمل والوضع يقال كل منهما على افراده بالتشكيك فان حمل بعض المحمولات
اولى واقدم في الحملية من حمل بعض آخر وكذا الوضع والموصوفية ايضا من الاعتبارات
العقلية وليست بموجودة في الاعيان والا لكانت صفة لشيء آخر لانها لا يمكن تصورها
الا مع غيرها فيكون للموصوفية موصوفية اخرى ويتسلسل قال ثم الوجود قد يكون
بالذات وقد يكون بالعرض اقول الموجود على قسمين موجود بالذات وموجود بالعرض
وذلك لان الموجود اما ان يكون له وجود مستقل في الاعيان بان يكون له وجود
بنفسه سواء كان قائما بغيره كالعرض او لا كالجوهر او لا يكون له وجود بنفسه والاول
هو الموجود بذاته كالجسم والسواد والثاني الموجود بالعرض كاعدام الملكات
وكالانسان للفرس قال واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي اقول
الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال لكل واحد
منهما انه موجود بالمجاز والعلاقة المجوزة كون كل منهما دالا على الموجود في الذهن
او الخارج بحسب الوضع قال والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة اليه آه اقول
اختلف في جواز اعادة المعدوم بعينه اي مع جميع عوارضه المشخصة فذهب
اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب اكثر الحكماء وابو الحسين البصري والكرامية
الى امتناعها واختار المصنف مذهب الحكماء واحتج عليه بحجة وجهه الاول

ان المعدوم ليس له هوية ثابتة فلا يعاد ولامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة
العود لانه لو صح الحكم عليه بصحة العود فالاشارة العقلية بصحة العود ان كانت الى
صورته التي في العقل فهي يستحيل وقوعها في الاعيان وعلى تقدير وقوعها لم يكن
معادة لانها مثال المعدوم الذي فرض انه معاد لا نفسه وان كانت الى ما يماثل
الصورة التي في الذهن وهو ما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك
المعدوم بعينه فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا فان الصورة التي في الذهن يماثلها
اشياء كثيرة وان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيستحيل الاشارة
بصحة العود فلا يصح الحكم عليه بصحة العود فلا يصح عوده والا لكان الحكم بصحة العود
صحيحا وقد بينا انه غير صحيح فالحاصل ان القول بصحة العود يؤدي الى القول بان
كل مستانف معاد او القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل
فالقول بصحة العود باطل فان قيل قولكم لا يصح الحكم عليه حكم عليه فلا يخلو اما ان
يكون هذا الحكم صحيحا او لا فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح الحكم عليه
صح الاشارة اليه فلا يمتنع الحكم عليه بصحة الاعادة وان لم يكن هذا الحكم صحيحا فيكون
نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بصحة العود صحيحا وهو المطلوب اجيب بان هذا
الحكم صحيح قوله فان كان صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم من صحة هذا الحكم صحة
الحكم على المعدوم فان هذا الحكم ~~على المعدوم~~ حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم
فان قيل هذا الدليل معارض بان نقول المعدوم ليس له هوية ثابتة فيجوز عوده
لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه
بامتناع العود فالاشارة العقلية بامتناع العود ان كانت الى صورته التي
في الذهن فيلزم عدم وقوعها ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم وان
كانت الى ما يماثلها وهو كثير فيلزم امتناع كل مستانف وان كانت

الى النفس وذلك المعدوم ولا هوية له فيستحيل الاشارة اليه بامتناع
العود فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود فلا يمتنع العود عليه والا
لصح الحكم عليه بامتناع العود وقد قلنا انه ممتنع والحاصل ان القول
بامتناع العود يؤدي الى القول بامتناع كل مستانف او القول بان
المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامتناع العود
باطل اجيب بانه لا يستحيل الاشارة اليه بامتناع العود اليه لان الاشارة
بامتناع العود لا تتوقف على هويته الثابتة فان ما لا هوية له ~~يستحيل الاشارة~~
~~اليه بامتناع~~ يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة بصحة عوده
اليه فان ما لا هوية له يستحيل الاشارة اليه بصحة عوده فان امتناع العود لاجل
عدم هويته الثابتة فيجوز ان يشار اليه بامتناع العود بسبب عدم هويته
الثابتة وصحة العود لا تكون لاجل عدم هويته الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه
بصحة العود لاجل عدم هويته الثابتة والحاصل ان صحة الحكم بامتناع العود عليه باعتبار
ان صورته حاصلة في الذهن وامتناع العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له يقبلها
العقل واما صحة الحكم بصحة العود باعتبار ان صورته في الذهن وصحة العود باعتبار
انه نفي محض لا هوية له غير متصور ولا يقبلها العقل الثاني لو اعيد المعدوم تكون اعادته
بوجوده عينه الذي هو المبتدأ بعينه فيتخلل العدم بين الشيء ونفسه وتخلل العدم
بين الشيء الواحد غير معقول الثالث لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد
مثله بدلا عنه مبتدأ اي في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهيته
نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز
ان يوجد ابتداء بطريق الاولى فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ لان

الفارق

الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فان فرق بان
المثل ليس هو الذي عدم والمعاد هو الذي عدم فقد صار المعدوم في حال العدم مشارا اليه
وكل مشار اليه فهو ثابت وهو محال فلم يبق بينهما فرق فيكون المبتدأ معادا وهذا خلف
الرابع لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان معا والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة انه
لو اعيد ما زال عنه الوجود فالوجود الثاني اما ان يكون عين الوجود الاول او غيره فان
كان الثاني لم يكن المعدوم بعينه معادا لان ما وجد ثانيا يكون موجودا آخر غير الاول وان
كان الاول فيكون ذلك الشيء بعينه مبتدأ ومعادا معا فيصدق المتقابلان عليه الخامس
مختص بامتناع عود الزمان وتقريره انه لو اعيد الزمان فلا يخلو اما ان يكون بين
المبتدأ والمعاد مغايرة اولا فان كان الثاني يلزم ان لا يكون المعاد معادا بل مبتدأ
هذا خلف وان كان بينهما مغايرة فلا تكون المغايرة بالماهية والوجود ولوازمهما بل بالقبلية
والبعدية فيلزم ان يكون المبتدأ في الزمان المتقدم والمعاد في الزمان المتأخر فيلزم ان
يكون للزمان زمان وزمان الزمان آخر ويمكن عود الزمان ايضا ويلزم التسلسل ولقائل ان
يقول على الاول الاشارة العقلية بصحة العود الى مماثل صورته التي في الذهن قوله وما
يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم كونه ذلك المعدوم بعينه قلنا سلم انه لا يلزم ان
يكون ذلك المعدوم بعينه ولكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم
لا يقتضي لزوم العدم وح جاز ان يكون ذلك المعدوم وهو المطلوب فان كلامنا
في جواز العود لا في وجوبه واما قوله فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا قلنا لا يلزم من
عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم كونه ان يكون كل ما يماثله معادا وعلى الثاني ان جواز
العود يستلزم جواز كون الشيء موجودا ثم معدوما ثم موجودا فان عنيتم بتخلل العدم
بين الشيء ونفسه هذا المعنى فلا نسلم انه غير معقول وان عنيتم به غيره فبينوه حتى نتصور
اولا ثم نتكلم عليه ثانيا وعلى الثالث انه لا يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله حتى يلزم

ان لا يكون فرق بين المبتدا والمعاد ولئن سلم فيجوز ان الفرق بينهما ببعض العوارض
وايضا لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم جواز وقوع شخصين ابتداء بعين ما ذكرتم فلم يبق
فرق بينهما وعلى الرابع لم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد بعينه يصدق عليه المعاد
باعتبارين وعلى الخامس انا لا ندعي جواز اعادة كل معدوم قال والحكم بامتناع العود لامر
لازم للماهية اقول لما فرغ من الاحتجاجات على امتناع العود اشار الى جواب استدلال
من زعم انه لا يجوز عوده وتقرير الاستدلال ان الشيء بعد العدم ان كان ممتنعا للماهية
او لشيء من لوازمها لزم امتناع وجوده مبتدا وان كان ممتنعا لامر عارض فعند
زوال ذلك الغير يزول الامتناع وتقرير الجواب ان المعدوم بعد العدم ممتنع الوجود وذلك
الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف امر لازم للماهية بعد العدم
وامتناع الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقا ولقائل
ان يقول لا نم ان موصوفية الماهية بالعدم بعد الوجود لازم للماهية من حيث هي فانه حالة
الوجود انفك هذا الوصف عنها ولو كان لازما لها امتنع انفكاكها عنها ولئن سلم انه لازم
لها لكن لا نم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه كما لا يكون
الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود وممتنع العدم كذلك لا يكون الماهية
الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب العدم بل هو قابل للوجود واليه
الاشارة بقوله وهو ما هو عليه قال وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية اقول
الموجود اما ان يكون بحيث اذا التفت اليه من دون التفات الى غيره يجب له الوجود
اولا والاول هو الواجب والثاني هو الممكن وهذه القسمة ضرورية لا تفتقر الى برهان وقد
وردت على الموجود من حيث هو هو اي الموجود لا بشرط الشيء الذي هو قابل للتقييد وعدمه
لا الموجود المقيد فان الموجود بشرط ان يكون معه قيد كالوجوب والامكان او بشرط
ان لا يكون معه قيد يستحيل ان ينقسم الى الاقسام المتباينة لان مورد القسمة مشترك

بين الاقسام والموجود بشرط شيء او لا شيء لم يكن مشتركا بينهما قال والحكم على الممكن
بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود اقول هذا جواب عن اعتراض
على القول بالامكان تقرير الاعتراض ان يقال القول بالامكان ممتنع لان المحكوم
عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا فهو حال الوجود لا يقبل العدم
لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم وان كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل الوجود واذا لم يقبل الوجود
امتنع حصول امكان الوجود والعدم واذا امتنع خلو الشيء عن الوجود والعدم وكان كل منهما منافيا
للامكان استحال حصول الامكان للشيء فالقول بالامكان ممتنع تقرير الجواب ان نقول التقسيم
في قوله المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما ليست حاصرة لان المفهوم منه
ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون مع الوجود او مع العدم وههنا قسم آخر وهو ان لا يكون مع
احدهما وهو ان يكون الحكم بالامكان على الماهية من حيث هي هي لا مع اعتبار العدم او الوجود حتى
يلزم المحذور المذكور فان الماهية ليست منحصرة في حال الوجود او حال العدم لان هذين الحالين
عند اعتبار الماهية مع الغير اما عند اعتبارها لا مع الغير يكون الماهية وحدها لا يكون موجودة
ولا معدومة والماهية من حيث هي هي قابلة للوجود والعدم فلا يستحيل الحكم عليها بالامكان
قال ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اقول لما اجاب
عن الاعتراض اراد ان يحقق ماهية الامكان من حيث انه اعتبار عقلي ليندفع به الشبهات
الواردة على الامكان اعلم ان الشيء قد يكون معقولا باعتبار ذاته ينظر فيه العقل
ويعتبر انه موجود او معدوم وقد يكون آلة للعاقل في تعقله ولا ينظر العاقل فيه
بل ينظر به فيما هو آلة لتعقله مثل العاقل يعقل السماء بصورة في عقله فتكون الصورة
في العقل للسماء آلة للعاقل في تعقله السماء ويكون معقوله السماء ولا ينظر في الصورة
التي بها يعقل السماء ولا الحكم عليها بحكم بل يعقل بتلك الصورة ان المعقول هو السماء
ثم اذا نظر الى تلك الصورة وجعلها معقولة باعتبار ذاتها منظورا فيها لا آلة في النظر

ملاغيرها وجدها عرضا فاياً لجل هو العقل ممكنا وجوده وهكذا الامكان قد يكون اله للتعقل
في تعقله لجأ يعرف حال الممكن في ان وجوده كيف يعرض لماهيته ولا ينظر في كون الممكن
موجودا او غير موجود جوهرا او عرضا واجبا او ممكنا وقد يكون معقولا باعتبار ذاته فيعقل في
وجوده او امكانه او وجوبه او جوهريته او عرضيته ولا يكون بهذا الاعتبار امكانا للشيء بل كان عرضا
في محل هو العقل وممكنا في ذاته ووجوده غير ماهيته فهو من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجودا
او غير موجود ممكنا او غير ممكن واذا وصف بشيء من ذلك لا يكون ح امكانا بل يكون له امكان اخر

قال وحكم الذهن على الممكن بالامكان لا يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي

اقول هذا جواب اعتراض على الامكان اعتبار عقلي ثابت في الذهن لا تحقق له في الخارج
تقرير الاعتراض ان حكم الذهن بامكان الممكن لا يخ اما ان يكون مطابقا للمحكوم
عليه اولا فان لم يكن مطابقا كان جهلا وكان حاصله ان الذهن حكم بالامكان على ما
ليس في نفسه ممكنا وان كان مطابقا كان الشيء في نفسه ممكنا فيكون الامكان متحققا في الخارج
تقرير الجواب ان نقول حكم الذهن على الممكن بالامكان لا يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان
الامكان اعتبار عقلي وقد عرفت ان الحكم بالامور العقلية على الشيء لا يجب ان يكون مطابقا
لما في الخارج بل يجب ان يكون مطابقا لما في نفس الامر باعتبار العقل وقد وقع في بعض نسخ
المتن هكذا وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي صح ان تعتبر مطابقته لما في
العقل وهو غير مستقيم لان حكم الذهن اعتبار عقلي سواء كان بالامكان على الممكن
او بغير الامكان على غير الممكن لان الحكم من المعقولات الثانية فلو كان كون حكم الذهن
اعتباريا موجبا لوجوب اعتبار مطابقته لما في العقل لكان جميع الاحكام تجب ان
يكون مطابقا لما في العقل وليس كذلك فان الحكم بالامور الخارجة على مثلها يجب
ان يعتبر مطابقته لما في الخارج والعبارة المستقيمة ما اوردناه ولعل العبارة
الاخرى سهو وقع من الناسخين قال والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق

لخفاء التصور غير قادح اقول الممكن لما كان كل من طرفي الوجود والعدم بالنسبة اليه
على السوية احتاج في ترجح احد طرفيه على الاخر الى مرجح يرجحه والحكم بان الممكن يحتاج
الى مرجح يرجح احد جانبيه على الاخر ضروري لا يحتاج الى برهان فان كل عاقل اذا تصور الممكن
حكم بالضرورة انه يحتاج الى المرجح قوله وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح اشارة
الى دخل مقدر تقريره انا لما عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين
وجدنا التفاوت بينهما فان الاولى فيها خفاء بالنسبة الى الثانية والتفاوت بينهما
بالخفاء والظهور يدل على ان الاولى ~~فيها خفاء بالنسبة الى الثانية~~ غير ضرورية تقرير الجواب
ان الضروريات قد يكون التصديق بها خفيا بسبب خفاء التصورات الواقعة فيه وخفاء التصديق
بسبب خفاء تصوراته غير قادح في كونه ضروريا فان التصديق الضروري قد يتوقف على
تصورات مكتسبة قال والمؤثرية اعتبار عقلي اقول هذا جواب
عن شبهة واردة على ان الممكن يحتاج الى المؤثر تقرير الشبهة انه لو احتاج الممكن
الى المؤثر لكان مؤثرية المؤثر في ذلك الاثر اما ان يكون وصفا ثبوتيا او لا والقسمان
باطلان فالقول بالمؤثرية باطل اما بيان بطلان الاول فلان المؤثرية لو كانت ثبوتية
فاما ان يكون نفس المؤثر او الاثر او غيرهما والاول والثاني باطلان لانها نسبة بينهما والنسبة
تغاير كلا من المنتسبين وكذا الثالث لانها لو كانت مغايرة لهما لكان ممكنا ضرورة توقفها
على المنتسبين وهما غيرها والموقوف على الغير ممكن فيفتقر الى مؤثر ومؤثريته المؤثر فيه
زائدة ويلزم التسلسل واما بيان بطلان الثاني وهو ان لا يكون ثبوتية فلان المؤثرية
نقيض اللامؤثرية التي يصح حملها على المعدوم والمحمول على المعدوم غير ثابت فيكون اللامؤثرية
غير ثابتة فيكون المؤثرية ثابتة تقرير الجواب ان المؤثرية امر اضافي اعتباري
يثبت في العقل عند تعقل صدور الاثر عن المؤثر فان تعقله ذلك يقتضي ثبوت
امر في العقل هي المؤثرية كما في سائر الاضافات قال والمؤثر يؤثر في الاثر

قيها

ولحاجه م

ان م

لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم **اقول** هذا ايضا جواب عن شبهة اخرى واردة على ان الممكن يحتاج الى المؤثر تقريرها ان المؤثر اما ان يؤثر في الاثر حال وجود الاثر او حال عدمه والاول باطل لامتناع تحصيل الحاصل وكذا الثاني لان حال العدم لا اثر ولا تاثير لان التاثير ان كان عين حصول الاثر عن المؤثر فحيث لا اثر فلا تاثير وان كان مغايرا فالكلام فيه كالكلام في الاثر تقرير الجواب ان المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم فان قيل على هذا يلزم الواسطة وهو محال اجيب بانا لم نقل ان للماهية حالا غير حال الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة بل نقول ان المؤثر يؤثر في الماهية من حيث هي لا موجودة او معدومة والماهية من حيث هي هي غير الماهية من حيث هي موجودة او معدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما فان قيل اذا كان الماهية لا تنفك عن احدهما فتاثير المؤثر لا تخلو عن احدى الحالتين فيلزم المحذور اجيب بانه ان اريد محال وجود الاثر زمان وجوده او آن وجوده فليس يمتنع ان يؤثر المؤثر في الاثر في زمان وجود الاثر لان المعلول لا يتاخر بالزمان عن العلة وان اريد به المقارنة الذاتية للاثر بالنسبة الى المؤثر فهو محال وح نقول انما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا معدوم **قال** وتاثير المؤثر في الماهية والوجود باطل حق **اقول** هذا ايضا جواب عن شبهة ثالثة واردة على ان الممكن محتاج الى المؤثر تقريرها ان المؤثر اما ان يؤثر في الماهية او في الوجود او في اتصاف الماهية بالوجود والاول محال لان الماهية لو كانت بتاثير الغير يلزم عدمها عند عدم ذلك الغير لان ما بالغير يلزم من ارتفاع الغير ارتفاعه فلو كان السواد سوادا بالغير لزم ان لا يكون السواد سوادا عند عدم ذلك الغير وهو محال لان السواد يستحيل ان لا يكون سوادا سواء ارتفع الغير او لم يرتفع وكذا الثاني وهو ان يكون تاثيره في الوجود محال والا لزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التاثير وهو ح على ما مر وكذا الثالث وهو ان يكون تاثيره في موصوفية الماهية بالوجود محال لوجهين احدهما ان الموصوفية امر عدمي

حال وجود الاثر

عدمي لانها لو كانت وجودية لكانت قائمة بالماهية اذ يمتنع ان يكون جوهرا او يلزم التسلسل واذا كانت عدمية امتنع ان يكون اثرا للغير الثاني انها لو كانت مستندة الى المؤثر لكان تاثير المؤثر اما في ماهيتها او في وجودها وكلاهما محال او في اتصافها بالوجود ويعود الكلام فيه تقرير الجواب ان تاثير المؤثر في الماهية وتاثيره فيها هو ان جعلها لا ان جعل وجودها لامتناع جعل الوجود **قوله** تاثيره في الماهية محال لان كون السواد سوادا لو كان بالغير لوجب ان لا يكون السواد سوادا عند عدم الغير قلنا تاثيره في الماهية هو ان جعل السواد متحققا لا ان جعل السواد سوادا فكون السواد ح يكون بالغير لا كون السواد سوادا فيلزم من انتفاء الغير انتفاء وكون السواد لا اسنا وكون السواد سوادا فانما اذا فرض السواد سوادا فعند وجب سوادية بحسب الفرض وجوبا بالاحق مرتبا على الفرض ومع ذلك الفرض يمتنع تاثير المؤثر فيه فانه يكون ايجادا لما فرض موجودا اما قبل ذلك الفرض فيمكن ان يوجد المؤثر السواد على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده وقد عرفت الفرق بينهما **قال** وعدم الممكن مستند الى عدم علته **اقول** هذا ايضا جواب اعتراض على ان الممكن محتاج الى المؤثر تقرير الاعتراض لو افتقر الممكن في ترجح احد طرفيه الى المؤثر لافتقر في ترجح جانب العدم الى المؤثر والتالي باطل لان المرجح لابد له من اثر والعدم نفي محض فيستحيل اسناده الى المؤثر تقرير الجواب ان عدم الممكن المتساوي الطرفين ليس نفيا محضا وعدم العلة ليس نفيا محضا بل كل من عدم المعلول الممكن وعدم العلة امر عقلي ويجوز ان يعلل الامر العقلي بالامر العقلي فيجوز ان يستند عدم الممكن الى عدم علته العقلي المتميز احدهما عن الاخر في العقل فان العقل يحكم حكما ضروريا بان العلة رفعت فرفع المعلول فيعند استناد ارتفاع المعلول الى ارتفاع علته **قال** والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته **اقول** ذهب الحكماء والمتاخرون من المتكلمين الى ان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر وذلك لان علة حاجته الى المؤثر هو الامكان وهو حال البقاء حاصل لان الا

الصفا د

ممكان

بالممكن ضروري واذا كان العلة محققة كان المعلول محققا فيكون حال البقاء مفتقرا الى الموثر
لوجود علة الافتقار وهو الامكان **قال** والموثر يفيد البقاء بعد الاحداث **اقول**
هذا جواب دخل مقدر تقريره لو افتقر الباقي حال بقائه الى الموثر فالموثر اما ان يكون له
فيه تاثير او لا يكون وكلاهما محال اما الاول فلان التاثير يستدعي حصول اثر في الاثر كان ح
الحاصل منه اما ان يكون هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك واما ان يكون امرا جديدا والاول
مح لامتناع تحصيل الحاصل والثاني ايضا مح لانه ح يكون تاثير الموثر في امر
جديد لا في الباقي وقد فرضنا انه اثر في الباقي هذا خلف واما الثاني وهو ان لا يكون
له فيه تاثير فهو ايضا باطل لانه ح لا يكون هناك اثر لامتناع حصول الاثر بدون التاثير
واذا لم يكن فيه منه اثر كان مستغنيا عن الموثر وقد فرضنا افتقاره اليه هذا خلف
تقرير الجواب ان الموثر حال البقاء يفيد اثرا ليس هو الوجود الذي كان حاصلا قبل
ذلك بل امرا جديدا هو بقاء الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وبه صار باقيا فلا يلزم
ان لا يكون تاثيره في الباقي حتى يلزم خلاف الفرض فان الباقي هو الوجود الاول المتصف
بصفة البقاء اي الاستمرار فلا يلزم من تاثيره في امر جديد غير الوجود الاول عدم
تاثيره في الوجود الاول المتصف بالبقاء لان عدم تاثيره في المطلق لا يقتضي عدم تاثيره
في المقيد **قال** ولهذا جاز استناد القديم الممكن المحتاج الى الموثر جاز استناد القديم
الممكن الى الموثر الموجب لو امكن الموثر الموجب فلان الشيء المستند الى الموثر انما يستند
اليه بسبب انه ممكن تجب بغيره ومفهوم كونه ممكنا واجبا بغيره لا يمنع ان يكون واجبا
الوجود بغيره دائما فيكون مستندا الى الغير فان القديم الممكن الواجب
بالغير جاز ان يستند الى موثر موجب ولا يمكن استناد
القديم الممكن الى الموثر المختار لان المختار انما يفعل بالقصد
والاختيار والقصد والاختيار انما يتوجه الى تحصيل شيء معدوم

لامتناع توجه القصد الى الموجود والا لكان تحصيلا للحاصل وهو مح والشيء المعدوم
الذي يتوجه القصد الى تحصيل وجوده يكون حادثا لانه حدث بعد العدم فلا يكون تاثيره
في القديم فلا يمكن استناد القديم اليه **قال** ولا قديم سوى الله تعالى لما سياتي **اقول** ذهب الحكماء الى
ان الموجودات كلها محدثة حدوثا ذاتيا فالقديم الذي يكون بازاء المحدث بالحدوث الذاتي
لا يكون عندهم سوى الله تعالى واما القديم الذي بازاء المحدث بالحدوث الزماني عندهم هو الله تعالى
والعقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها المعينة الا حركاتها فان
كل واحدة من حركاتها مسبوقة بحركة اخرى الا الاول لها والاجسام العنصرية بهيولاها وباقي
الموجودات محدثة واما الاشاعرة فقالوا جميع الممكنات محدثة بالحدوث الزماني والقديم
هو الله تعالى واما الصفات فمن جعلها مغايرة للذات جعلها قدماء ومن جعلها غير مغايرة لم
يجعلها قدماء لان القدماء عندهم اشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير
الا في الذوات واما في الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات مع الذوات
والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال الا ابي هاشم فانه يقول
الى هاشم وحده فانه علل القادرية والعالمية والحيية والموجودية بحالة خامسة هي الالهية واما الحرنانيون فقد اثبتوا قدماء خمسة حيان فاعلان وهما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون
مبدا الحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولي واثنان
ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء وذهب المصنف الى انه ليس في الوجود قديم سوى الله تعالى لما سياتي من ان كل ما سوى الله تعالى من الموجودات ممكن
وكل ممكن حادث **قال** ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل
اقول ذهب الحكماء الى ان كل حادث مفتقر الى مدة ومادة اما افتقاره الى المدة
فلان الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد على الاثنين التي يوجد بها ما هو
بعد مع ما هو قبله قبل لا يثبت ذلك القبل مع البعد بل يزول عند تجدد البعد وليس

قبل وما بعده

تلك القبلية هي نفس العدم فان العدم كما صح ان يكون قبل فقد صح ان يكون بعد والقبلية
يمتنع ان يكون بعد ولا ذات الفاعل فان ذات الفاعل قد يكون قبل وقد يكون
مع وقد يكون بعد فهي شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم فهو غير قار الذات
متصل في ذاته اذ من الجايز ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث
هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون
بين ابتداء الحركة وحدوث هذا الحادث قبليات وبعديات متجددة ومنصرمة
مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات متصلة اتصال
المسافة والحركة فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات
متصل اتصالا مقداريا وهو الزمان فوجود القبلية والبعدية اللتين لا
يجتمعان دال على وجود الزمان فان الزمان هو الذي يلحقه لذاته
القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون
قبل شيء آخر قبلية لا تجامع البعد لكن لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو
قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيئين بحسب الزمان
واما للزمان فليس بحسب شيء آخر بل ذاته المنصرمة المتجددة صالحة
للحوق هذين المعنيين لها لا لشيء آخر فاذن ثبوتهما يدل على وجود الزمان
وهما اضافيتان لا توجدان الا باعتبار العقل لان الجزئين من
الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا في الاعيان
فكيف يوجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل يدل على وجود معروضهما
بالذات اعني الزمان مع ذلك الشيء فلذلك يستدل بعروض القبلية للعدم
على وجود الزمان لانه قبل القبلية ليست بموجودة في الخارج اذ لو كانت موجودة
فيه لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى وتسلسل اجيب

بان القبلية من الاعتبارات العقلية فهي من حيث انها قبلية لا تكون مختصة بزمان
بل بهذا الاعتبار تكون قبلية لشيء ومن حيث انها في زمان معين كان حكمه حكم ساير
الموجودات في لحوق قبلية اخرى تعتبرها الذهن ولا تتسلسل بل تنقطع عند انقطاع اعتبار
العقل وقيل ايضا ان القبلية والبعدية اضافتان فيجب ان توجدا معا فلا يمكن عدم
المجامعة وقد قيل انهما لا تجتمعان بنفسهما اجيب بانهما اضافتان عقليتان يجب ان
توجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان توجدا معا في الخارج قيل لو اتصف عدم
الحادث بالقبلية لزم اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية وهو محال اجيب بان عدم
الحادث ليس نفيا محضا لانه عدم مقيد بشيء بل هو امر معقول والقبلية ايضا عقلية فيجوز
عروض القبلية الاعتبارية لعدم الحادث الذي هو امر معقول ثابت في العقل قيل ان
اجزاء الزمان بعضها سابق على البعض فهذا السبق المذكور في عدم الحادث فلو اقتضى
هذا السبق الزمان يلزم ان يكون للزمان زمان اجيب بان عروض هذا السبق لاجزاء
الزمان لذاتها لا بسبب زمان آخر لان الزمان متقض لذاته فلا يحتاج في عروض السبق
لبعض اجزائه الى عروضه لشيء آخر بخلاف غير الزمان قيل لا يجوز عروض السبق لبعض اجزاء
الزمان لذاته وذلك لان اجزاء الزمان ان كان متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها
بالتقدم وبعضها بالتأخر وان لم تكن متساوية في الماهية كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته
فيكون اجزاء الزمان منفصلا بعضها عن البعض فلا يكون الزمان متصلا واحدا بل
مؤلفا من آنات وايضا لو جاز عروض القبلية والبعدية اللتين لا تجتمعان في اجزاء
الزمان من غير زمان يغايرهما لجاز عروض القبلية والبعدية لعدم الحادث من غير زمان
يغايرهما فان قيل عروض القبلية والبعدية في اجزاء الزمان من غير زمان مغاير ممكن بان يكون كل
جزء من اجزاء الزمان مسبوقا بجزء آخر فلا يحتاج الى اعتبار زمان مغاير لها فان المعنى يكون
اليوم متأخرا عن الامس انه ما حصل عند حصول الامس واما اذا كان للحوادث

هذا سؤال الامام

آخره

اول لا يمكن اعتبار كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان لانه اذا كان حادثا قبل
جميع الحوادث لم يمكن ان يكون عدم هذا الحادث الاول قبل وجوده لانه اذا لم يكن شيء
عند عدمه فلا يمكن ان يشير الى شيء ما حين يقال انه ما كان حاصلا عند حصوله اجيب
بان معنى قولنا اليوم متاخر عن الامس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع
الغد ولئن سلم ان معناه انه لم يوجد معه كان بين المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتهما
وكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس فح يعود التسلسل وان
لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس ولفظة كان
مشعرة بمضي زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان زمان آخر والقول بالمعية الزمانية كذلك
ايضا يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان ماهية الزمان هو
اتصال التصرم والتجدد وذلك الاتصال لا يبقى الا في الوهم فلا يكون للزمان اجزاء بالفعل
وليس فيه تقدم وتاخر قبل التجزئة فاذا فرض لها اجزاء فالتقدم والتاخر يعرضان لها لذاتها
لا بسبب تصور عروضهما لغير الاجزاء حتى يصير الاجزاء بسبب التقدم والتاخر العارضين لها
بحسب تصور عروضهما لغيرهما متقدما ومتاخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة
الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر وهذا معنى
لحوق التقدم والتاخر الذاتيين له واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار تقارنها عدم الاستقرار كالحركة
وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضهما لعدم الاستقرار وهذا هو الفرق بين ما يلحقه
التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان
نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهومهما مشتمل على معنى هذا التاخر اما اذا قلنا
العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية بما
هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى
بعضي نسبة داخل ليس غير الزمان الى الزمان هي متى ذلك الشيء والاخرى بعضي

جواب عن الاعتراض الذي اورده على نفسه سره

لا بالمعية بعض الزمان ان يكون للزمان ويلزم ... والحركة في زمان

نسبتين

نسبتين لشيئين كان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك لا يحتاج في
الاول الى زمان يغاير الموصوف بالمعية ويحتاج في الثانية اليه واما افتقار الحادث الى المادة
فلان كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود والا لزم الانقلاب فكان امكان وجوده
حاصلا قبل وجوده وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون
المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه كونه
ممكنا في نفسه فلو كان هو قدرة القادر عليه لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه
غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه وانه غير ممكن في نفسه لانه
غير ممكن في نفسه وهذا هذر فقد بان انه غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس الامكان
شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي يكون للشيء بالقياس الى
وجوده كما يقال الجسم يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن
ان يصير ابيض فيكون الامكان امرا معقولا بالقياس الى شيء آخر فهو اضافي والامور الاضافية
اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وجود وموضوع
وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع
موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان
كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان الحادث جوهرا وايا ما كان فالحادث مسبوق
بمادة لان الموضوع هو الجسم وهو لا ينفك عن المادة واعلم ان الامكان لا بد وان يكون
بالاضافة الى الوجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض
والامكان بالقياس الى وجود بالعرض اما ان يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له
كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال
الهواء يمكن ان يصير ماء والماء يمكن ان يصير موجودا بالفعل وجميع هذه الامكانات
يحتاج الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فهو

الامكان للشيء بالنسبة الى وجوده فلا يخلو اما ان يوجد ذلك الشيء في موضوع او في مادة
او مع مادة كالبياض والصورة والنفس ولا شك ان هذه الامكانات ايضا محتاجة الى موضوع
يكون حاملا وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة
له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا
لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع
اذ لا علاقة له بشيء ولا يجوز ان يكون امكانه حالا بنفسه لما عرفت انه اضافي يفتقر الى موضوع
فلا يجوز ان يكون ذلك الشيء قبل وجوده حالا يكون ذلك الشيء حادثا فان كان موجودا
يكون دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنعا فثبت ان امكان الحادث قبل وجوده
متعلق بمادة ويعبر عنه بالقوة فيقال وجود هذا الحادث في مادته بالقوة قيل ان الامكان
امر عقلي فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج اجيب بان الامكان امر عقلي متعلق بشيء
خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل امكان وجود
في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن
حيث كونه قائما بالعقل موجود وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار
وفيه نظر اذ لا نسلم انه بسبب تعلقه بالشيء الخارجي يدل على وجود موضوعه في الخارج وانما
يلزم ذلك ان لو كان في الخارج متعلقا واما اذا كان تعلقه في الذهن فلا قيل امكان الحادث
لا يجوز ان يكون قه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا للشيء ولا يجوز ان يكون
حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره اجيب بان الامكان قبل وجوده
حال في موضوعه فانه لما كان الحادث قبل وجوده متعلقا كان امكان وجوده ايضا متعلقا
بالموضوع فيكون صفة للموضوع من حيث هو متعلق به وصفة للحادث من حيث ان
امكان الوجود بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني
يكون كاضافة المضاف اليه ولما كان وجود الحادث لم يكن الا متعلقا بغيره لم يمتنع

اذ ليس في الخارج شيء ح

الحادث ح

بالموضوع ح

ان يقوم امكانه بذلك الغير ولقائل ان يقول اذا جاز ان يكون محل امكان الحادث الموضوع
باعتبار انه قابل له فلم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل له
بل هذا اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى واشد من نسبة القابل الى وجوده
فان قيل لو كان الامكان قائما بالفاعل لكان القدرة متعلقة به لانه ح يكون الامكان
عبارة عن القدرة قلنا كون الامكان قائما بالفاعل لا يقتضي ان يكون عين القدرة فان
كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث غير كونه قادرا عليه فيصح تعليل القدرة
عليه بالامكان وقيل ان كل حادث فله امكانان احدهما الامكان الذاتي وهو الامكان
اللازم لماهيته والثاني الامكان الاستعدادي وذلك لان الحادث لا يكون علته التامة دائمة والا
لكان وجوده عنها في بعض الاحوال دون البعض ترجيحا من غير مرجح ولا يكفي الامكان الذاتي
في فيضانه عن المبدأ القديم بل من حصول شرط آخر حتى يتم استعداده لقبول الفيض من المبدأ
وهذا الاستعداد التام هو المسمى بالامكان الاستعدادي وهو سابق عليه فاذن
لا بد لكل حادث من سبق آخر ليكون كل سابق مقربا للعلة الموجبة الى المعلول بعد تبعدها
عنه ولا بد لكل الحوادث من محل متحقق في الخارج ليتخصص الاستعداد بوقت دون وقت
وبحادث دون حادث وذلك المحل هو المادة فاذن كل حادث مسبوق بمادة والحاصل
ان الامكان الذي يستدل به على احتياج الحادث الى المادة هو الامكان الاستعدادي لا
الامكان الذاتي لانا نقول الامكان الذي يستدل به على المادة هو الذي يكون سببا للمقدورية
والامكان الذي يكون سببا للمقدورية هو الامكان الذاتي لانا نقول الامكان الاستعدادي
ايضا سبب لمقدورية الحادث لان الحادث حال تمام استعداده وجوبه امتنع صدوره عن القادر
لانه لو صدر لكان استعداده وجوبه غير موقوف على شيء آخر فيكون استعداده وجوبه تاما وقد فرض
غير تام هف واما قول المص الحادث لا يفتقر الى المدة والمادة والا لزم التسلسل ان اريد بالحادث
الحادث بالحدوث الذاتي فهو مستقيم لان الحادث بالحدوث الذاتي لو كان مفتقرا الى المدة

اي حاصل قوله قيل الخ ح

والمادة والمدة والمادة ايضا حادثتان بالحدوث الذاتي فيفتقران ايضا الى علة وهلم جرا
ولزم التسلسل قال وان اريد بالحادث الحادث بالحدوث الزماني فلزوم التسلسل ممنوع وانما يلزم
ذلك ان لو كان المدة والمادة حادثتين بالحدوث الزماني وهو ممنوع ولقائل ان يقول ان
اردتم بكون الحادث مسبوقا بزمان كونه مسبوقا بزمان موهوم مفروض فمسلم وان اردتم
بكونه مسبوقا بزمان محقق موجود فممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك واما ما ذكره المصنف في بيان
كون الحادث مسبوقا بمادة فانما يتم على تقدير كون المبدأ موجبا واما على تقدير كون الفاعل
مختارا فلا قال والقديم لا يجوز عليه العدم آه اقول القديم اعني الموجود الذي لم يسبقه العدم
سبقا زمانيا لا يجوز عليه العدم وذلك لانه اما ان يكون وجوبه بالذات ولا والاول هو الواجب
بذاته والواجب بذاته يمتنع عدمه والا يلزم الخلف والثاني لا يجوز ان يكون مستندا الى المختار
لان اثر المختار لا بد وان يكون حادثا لامتناع توجه قصد الايجاد الى الموجود فيجب
استناده الى الموجب وذلك الموجب ان كان واجبا استحال عدمه فيستحيل عدم ما يستند اليه
وان كان ممكنا فلا بد وان ينتهي الى الواجب بذاته لاستحالة الدور والتسلسل فيجب من دوام وجوبه
دوام وجود ما يستند اليه فيستحيل عدم ما يستند اليه قال الفصل الثاني في الماهية ولواحقها آه
اقول لما فرغ من مباحث الفصل الاول شرع في الفصل الثاني الذي هو في الماهية ولواحقها اعني (من الامور الكلية)
الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية والعرضية وغيرها فالماهية مشتقة عما هو وهي ما به يجاب
عن السؤال بما هو وانما نسبت الى ما هو لانها يقع جوابا عنه مثلا اذا سئل عن زيد بما هو فالجواب
عن هذا السؤال هو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية تطلق غالبا
على الامر المعقول مثل المعقول من الانسان والذات والحقيقة تطلقان غالبا على الماهية مع
اعتبار الوجود والكلي والجزئي والماهية والذاتية والحقيقة من المعقولات الثانية فانها امور تستند
الى المعقولات الاولى من حيث هي في العقل ولم توجد في الاعيان ما يطابقها مثلا المعقول
من الانسان او الحيوان يعرض له انه ماهية وليس في الاعيان شيء هو ماهية بل

في التبيان

في الاعيان انسان او فرس او غير ذلك وكذا الحال في الذات والحقيقة قال وحقيقة كل شيء مغايرة
لما يوصف بها آه اقول ان لكل شيء عرض كليا او جزئيا حقيقة هو بها هو وهي مغايرة لجميع ما
يوصف بها من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثلا الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة
لجميع ما يوصف بها من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثل الوجود والعدم والوحدة
والكثرة والكلي والجزئي والعموم والخصوص الى غير ذلك من الاعتبارات فان الانسان في
لا موجود ولا معدوم ولا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص اي لا يدخل شيء منها في
مفهومه وان كان لا يخلو عنها ولو دخل احد هذه الاعتبارات في مفهومه لما صدق الانسان
على ما ينافيه مثلا لو دخل الوجود في مفهوم الانسان لما صدق الانسان على الانسان المعدوم
ولو دخل الوحدة في مفهومه لما صدق على الانسان الكثير وكذا لو دخل الجزئي او الخصوص في مفهومه
لما صدق على الكلي والعام فالماهية في نفسها شيء وكل واحد من هذه الاعتبارات شيء آخر ولا يصدق
احد من الاعتبارات عليها الا بضم زائد واما كونها ماهية فبذاتها فان الانسان انسان بذاته
لا بشيء آخر ينضم اليه والانسان واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة اليه والماهية اذا اخذت مع
عارض يكون مقابلا للماهية مع ضد ذلك العارض مثلا اذا اخذ الانسان مع الوحدة يكون مقابلا
للانسان مع الكثرة وكذا اذا اخذ مع الخصوص يكون ضدا للانسان مع العموم والماهية من حيث
هي ليست الا الماهية فان الانسان من حيث هو ليس الا الانسان فان سئلنا عن الانسان مثلا
بطرفي النقيض مثلا هل الانسان الف او ليس بالف فلم يكن الجواب الا بالسلب لاي شيء كان على ان
السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال ان الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء (اي واحد مثلا) (سواء كان بالالف او غيره)
من الاشياء ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف فان هذه الصيغة قد يكون
للايجاب العدولي فح تصير معنى قولنا الانسان من حيث هو انسان هو ليس بالف اي شيء هو
اللاالف وعلى تقدير صدقه فان الانسان من حيث هو لا الالف ولا اللاالف بخلاف الصيغة الاولى فانه
لا يكون الا للسلب فيكون المعنى الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا يلزم منه ان يكون

من حيث هو الا الف هذا اذا سئلنا عن الانسان بل مفهومه مفهوم الف او ليس واما اذا سئلنا هل هو
موصوف بالف او ليس فالجواب ان يقال انها موصوفة بالف على تقدير اتصافها به وان يقال انها ليست
موصوفة به على تقدير عدم اتصافها به قال وقد تؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها اه اقول الماهية
قد تؤخذ تارة من حيث هي محذوفا عنها جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا عليها وح
لا تكون الماهية الماخوذة على هذا الوجه مقولا على المجموع الحاصل من الماهية الماخوذة على هذا الوجه ومن
الزوائد فانه بهذا الاعتبار يكون المجموع مركبا منها ومن الزوائد وما تركب الشيء منه ومن غيره لا يكون
محمولا على الشيء والماهية بهذا الاعتبار يسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء وهي الماهية بهذا الاعتبار
لا توجد في الخارج لان الوجود الخارجي ايضا من العوارض وقد فرضت مجردة عنها ولا توجد ايضا
في الذهن لان الوجود الذهني ايضا من العوارض اللهم الا ان يعني بالتجرد التجرد عن اللواحق
الخارجية فقط وح يكون موجودا في الذهن وقد تؤخذ الماهية من حيث هي من غير التفات الى
ان يقارنها شيء بل يلتفت الى مفهومها من حيث هو هو ويسمى الماهية لا بشرط شيء والكلي
الطبيعي وهو موجود في الاعيان لانه جزء من الشخص الموجود في الخارج وما هو جزء الموجود موجود اما الماهية من حيث هي
فيكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج او الماهية مع قيد وننقل الكلام فاما ان ينتهي الى الماهية
من حيث هي فيحصل المط او لم ينته وح يلزم التسلسل وهو مح والا يلزم ان يكون الشخص مركبا من
امور غير متناهية بالفعل وعلى تقدير جواز التسلسل يلزم المط لانه اذا كانت الماهية من حيث هي
مقيدة بالقيود الغير المتناهية موجودة تكون الماهية موجودة وح لا يكون معها قيد آخر والا لكان
داخلا في القيود الغير المتناهية وخارجا عنها ويلزم ان لا يكون جملة القيود جملة القيود وهو مح
فتعين ان لا يكون معها قيد آخر فيكون الماهية من حيث هي اعني الكلي الطبيعي موجودا في الخارج
وهو محمول على الحاصل منه ومما يضاف اليه من القيود والكلي الطبيعي هو الطبيعة التي اذا حصلت
في العقل عرض لها الكلي لا ان الكلي يعرض لها في الخارج اذ ليس يمكن ان يكون امر موجود بعينه
في كثيرين فان الانسانية التي في زيد ان كانت بذاتها الموجودة لا بمعنى الحد موجودة في عمرو

كان

كان ما يعرض لها الانسانية في عمرو لا محالة يعرض لها وهي في زيد فيلزم من هذا ان يكون ذات
واحد بعينها اجتمع فيها الاضداد فليس يمكن ان يعرض الكلية للطبيعة الموجودة في الخارج بل اذا حصلت
في العقل يعرض لها الكلي والمعقول من الكلي الطبيعي هو الكلي وليس كلية الصورة العقلية لاجل انها
في العقل فانها بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفس جزئية فهي بهذا الاعتبار تكون جزئية بل
باعتبار مطابقتها الكثيرين هو الكلي ويجوز ان يكون شيء واحد باعتبار كليا وباعتبار آخر
جزئيا والمعني بالمطابقة انها اذا سبق الى النفس اي واحد من تلك الكثرة يقع عنه مثل
الصورة بعينها واذا سبق واحد فتأثر النفس منه بهذه الصورة لم يكن بعدها ما تأثر
في النفس بصورة اخرى ولو سبق الى النفس غير الذي فرض اولا فالاثر الحاصل منه
هو تلك الصورة بعينها فهذه هي المطابقة والصورة العقلية بهذا الاعتبار هو الكلي
واما باعتبار انها صورة في نفس ما جزئية متشخصة مندرجة تحت كلي آخر صادق على
هذه الصورة وصورة اخرى في تلك النفس او في نفس غيرها والكلي الصادق على هذه
الصورة تمايز هذه الصور بان نسبته الى تلك الصور التي في النفس وهذه الصور
نسبتها الى امور خارجة عما في النفس من الصور فان قيل لو كانت الصورة من حيث
هي صورة في النفس جزئية مندرجة تحت كلي لكان ذلك الكلي ايضا صورة عقلية وتلك
الصورة ايضا بهذا الاعتبار جزئية مندرجة تحت كلي آخر وهلم جرا ويلزم التسلسل اجيب بان التسلسل
انما يلزم ان لو اعتبر العقل الصورة من حيث هي صورة في نفس جزئية وليس يلزم ان
يعتبر العقل كل صورة معقولة على هذا الوجه فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل كما في
سائر الاعتباريات والصورة العقلية في نفسها شيء وكونها كلية شيء آخر والكلي من حيث
هو كلي شيء ومن حيث هو انسان او فرس شيء آخر والكلي من حيث هو كلي هو الذي لا يمنع
نفس تصوره من وقوع الشركة فيه من غير ان يشير في مفهومه الى انسان او فرس فان حد
الانسان او الفرس غير حد الكلي ولا داخل في حد الكلي لكن الكلي يعرض لحد الانسان

وغيره والكلي العارض هو الكلي المنطقي لانه يبحث عنه في المنطق لان المنطقي يبحث عن الكلي من حيث هو
كلي من غير ان يلتفت الى الطبيعة من الطبايع والمركب من الماهية اي الصورة العقلية والكلي العارض لها
هو الكلي العقلي ولو سمي الماهية لا بشرط شي اي الطبيعة والصورة الحاصلة منها في العقل كليا طبيعيا
لكونها منسوبة الى الطبيعة ومعروضة للكلي لكان انسب والذين يسمون معروض الكلي
بالكلي الطبيعي لم يمكنهم ان يستمروا على هذا الاصطلاح لانهم حكموا بان الكلي الطبيعي موجود في الخارج
ومعروض الكلي هو الصورة العقلية وهي غير موجودة في الخارج والكلي المنطقي اعتبار ذهني وهو من
المعقولات الثانية لانه يعرض للصورة العقلية فلم يكن في الخارج صورة يطابقها اذ ليس في الخارج
شي هو كلي واذا كان الكلي المنطقي ذهنيا يكون الكلي العقلي ايضا ذهنيا لكونه مركبا منه ومن الصورة
العقلية فهذه اي الكلي المنطقي والكلي الطبيعي والكلي العقلي اعتبارات ثلثة فيحصل في كل ماهية
معقولة والماهية اذا اخذت بشرط ان يكون معها شي تسمى المخلوطة والماهية بشرط شي وهي
موجودة في الخارج والمخلوطة والمجردة متباينان وهما مندرجان تحت الماهية لا بشرط شي قال والماهية
منها بسيطة وهي ما لا جزء له آه اقول الماهية اما بسيطة وهي ما لا جزء له واما مركبة وهي ما له جزء وكل منهما
موجود بالضرورة اما المركبة فوجودها واضح كالانسان والحيوان وغيرهما من المركبات واما
البسيطة فلان المركبة لابد وان ينتهي في التحليل الى البسائط والا يلزم تركبها من اجزاء غير
متناهية بالفعل وهو محال وبتقدير تسليمه فالمطلوب حاصل وذلك لان كل كثرة لابد فيها من واحد
بالفعل فذلك الواحد لا يجوز ان يكون منقسما بالفعل والا لم يكن الواحد بالفعل واحدا بالفعل
ولا يجوز ان يكون منقسما بالقوة والا يلزم ان يكون الماهية الموجودة بالفعل متقومة باجزاء
لم توجد الا بالقوة وهو محال فان اجزاء الشي يجب ان يكون حاصلة مع الشي بالفعل ووصف
البسيط والمركب اعني البساطة والتركيب من الامور الاعتبارية لانهما يعرضان للمعقولات
من حيث هي في العقل ولم يوجد في الخارج ما يطابقهما فانه ليس في الخارج شي هو بساطة
او تركيب بل ما في الخارج اما انسان او فرس او جسم او غير ذلك فاذا حصل واحد منها

اذ لابد ان يكون في المركب امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا لكان مركبا من امور لا نهاية لها ... بل هذا الاخير متتابعة ...

في العقل

في العقل يعرض له البساطة او التركيب وكل منهما مناف للاخر ولا يجوز ان يكون شي واحد بسيطا
ومركبا معا لانه اما له جزء او ح يكون مركبا وليس ببسيط او ليس له جزء و ح يكون بسيطا وليس
بمركب والمركب والبسيط قد يوخذان من حيث انهما متضايفان والبسيط المتضايف هو الذي يكون
بسيطا بالقياس الى مركب مخصوص بان يكون جزءا بالنسبة الى ذلك المركب فان الجزء بسيط بالنسبة الى الكل
وان كان للجزء جزء آخر فباعتبار الكل بسيط اضافي وباعتبار ان له جزءا مركب حقيقي واذا كان الجزء
بالنسبة الى الكل بسيطا متضايفا يكون الكل بالنسبة اليه مركبا متضايفا قوله واذا اخذ البسيط والمركب
متضايفين فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين
يعني اذا اعتبر البسيط الاضافي بالنسبة الى البسيط الحقيقي يكون البسيط الاضافي اعم من البسيط الحقيقي
لان كل بسيط حقيقي يصدق عليه انه بسيط بالقياس الى المركب وليس كل ما هو بسيط بالنسبة الى المركب
فهو بسيط حقيقي لجواز ان يكون ما هو بسيط بالنسبة الى المركب مركبا والمركب لا يكون بسيطا حقيقيا
واذا اعتبر المركب الاضافي بالنسبة الى المركب الحقيقي يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون المركب
الحقيقي اعم من المركب الاضافي لان كل مركب اضافي يصدق عليه ان له جزءا فيكون مركبا حقيقيا وليس
كل ما هو مركب حقيقي يصدق عليه انه مركب اضافي لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه فلا يكون مركبا
اضافيا قال وكما يتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط اقول اي كما يتحقق حاجة المركب الى جاعل كذلك
يتحقق حاجة البسيط الى جاعل وذلك لان البسيط قد يكون ممكنا وكل ممكن يحتاج الى جاعل وقيل
ان البسيط غير مجعول لانه لو كان مجعولا لكان ممكنا والامكان نسبة والنسبة تقتضي الاثنينية فيلزم
ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هف والجواب انه لا يلزم من عروض الامكان
للبسيط الاثنينية فيه لان الامكان يعرض للبسيط بالقياس الى وجوده والوجود خارج من حقيقته
فلا يلزم الاثنينية فيه قال وهما قد يقومان بانفسهما اه اقول وكل واحد من البسيط والمركب
قد يقوم بنفسه اي لا يفتقر في تقومه الى محل يقوم به وقد يفتقر الى محل يقوم به البسيط الذي يقوم بنفسه
الواجب والبسيط الذي يقوم بغيره النقطة والمركب الذي يقوم بنفسه الجسم والمركب الذي يقوم بالمحل
كالحلاوة والحار

السواد والمركب ملتئم من امور كل واحد منها علة ناقصة لوجوده وعدمه علة لعدم الكل بتمامه
فالاجزاء متقدمة على المركب في الوجود الخارجي ان كان المركب خارجيا وفي الوجود الذهني
ان كان المركب ذهنيا ضرورة تقدم العلة على المعلول في الوجود الخارجي ان كانت علة
في الخارج وفي الوجود الذهني ان كانت علة في الذهن وكذا تتقدم الاجزاء على المركب في العدم
اي الخارجي والذهني لكن بالنسبة الى جزء واحد فان الكل لا يتحقق الا بعد تحقق جميع اجزائه
وينعدم بانعدام جزء واحد اي جزء كان وتقدم الاجزاء على الكل علة لغناء الاجزاء من سبب آخر يحققه
عند تحقق الكل لان الاجزاء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلابد وان يتحقق الاجزاء اولا فلو كان
عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد يحققه لامتناع تحصيل الحاصل فالغناء عن السبب
الجديد ان اعتبر في الجزء الخارجي يسمى الجزء الغني عن السبب وان اعتبر في الجزء الذهني
يسمى الجزء بين الثبوت فيحصل للجزء خواص ثلث الاولى كونه متقدما على الكل الثانية
استغناؤه عن سبب جديد والاولى اخص من الثانية لان كل ما هو متقدم على الشيء
يستغني عن سبب جديد بحسب تقدمه وليس كل ما هو مستغن عن سبب جديد
يجب تقدمه فان الاولى هي حصوله الموصوف بالتقدم من غير سبب جديد والثانية
هي الحصول من غير سبب جديد بحسبه فان حصوله الموصوف بالتقدم
من غير سبب جديد والثانية هي الحصول اعم من ان يكون موصوفا بالتقدم
اولا ولا شك ان المطلق اعم من المقيد الثالثة امتناع رفعه من المركب اي اذا
تصور الجزء مع المركب يمتنع العقل من سلب الجزء عنه والخاصة الاولى متعاكسة
اي كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء لا يقال العلة
الفاعلية متقدمة على المركب وليست بجزء له لانا نقول المراد بتقدم الجزء
ان يكون تقومه به لا منه وحينئذ نمنع ما ذكرتم لان الجزء متقدم على المركب
بمعنى تقوم المركب به فكل ما يتقوم به المركب فهو جزء وبالعكس فلا نقض بالعلة

الفاعلية

(الآخريان)

الفاعلية والخاصتان الاخيرتان اضافيتان لان اللوازم القريبة يصدق
عليها هاتان الخاصتان مع انها ليست باجزاء فيكونان اعم من الجزء
بخلاف الخاصة الاولى فانها متساوية له **قال** ولا بد من حاجة ما
لبعض الاجزاء الى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد **اقول** المركب الذي له
وحدة حقيقية لا يجوز ان يكون كل واحد من اجزائه مستغنيا عن كل واحد
من الاجزاء الباقية والا لامتنع ان يحصل منها ماهية مركبة واحدة كما
لا تحصل من الانسان والحجر الموضوع بجنبه ماهية مركبة واحدة
وهذا ضروري وايراد المثال للتوضيح لا ليستدل به عليه فانه ربما
خفي التصديق الضروري لخفاء تصور الطرفين فيورد مثال يتضح به التصديق
كل ه
ولا يمكن ان يكون كل واحد من الاجزاء محتاجا الى كل واحد من الاجزاء الباقية من الحيثية
التي احتاج اليه فيها والا لزم الدور واليه اشار بقوله ولا يمكن شمولها باعتبار واحد
اي لا يمكن شمول الحاجة بجميع الاجزاء على ان يكون كل واحد منها محتاجا
الى غيره باعتبار واحد بان يكون كل متوقفا على غيره من الجهة التي يتوقف الغير
عليه من تلك الجهة بل لابد وان يكون البعض منها محتاجا الى الباقي من غير احتياج
الباقي اليه كالهيئة الاجتماعية للعشرة وادوية المعجون فان الهيئة الاجتماعية
مفتقرة الى الباقي من غير عكس او يكون كل واحد منها محتاجا الى كل واحد من الباقي
من حيثية غير الحيثية التي احتاج اليه فيها كالمادة والصورة للجسم فان
المادة محتاجة في وجودها الى الصورة والصورة محتاجة في تشخصها الى المادة
بان يكون المادة قابلة لتشخص الصورة **قال** وهي قد تتميز في الخارج وقد
تتميز في الذهن **اقول** اجزاء الماهية اما ان يكون متميزة في الخارج بان
يكون لكل واحد منها وجود مستقل غير وجود الآخر كالمادة والصورة للجسم او يكون

متميزة في الذهن غير متميزة في الخارج بان لا يكون لكل منها وجود مستقل في الخارج
بل حمل كل منهما في الخارج هو بعينه حمل الآخر وحمل المركب بعينه حمل
الاجزاء كالجنس والفصل بالنسبة الى النوع ومعنى كونهما جزئي الماهية هو كونهما
جزئي حدها في الذهن ولهذا لا يحملان على الحد بالمواطاة ضرورة امتناع
حمل الجزء على الكل بهو هو وذلك كالسواد الذي يشارك البياض في اللون الذي
هو جنسهما ويمتاز عنه بفصل هو قابض للبصر فان جعله لونا في الخارج هو
جعله سوادا وكذا جعله قابضا للبصر هو جعله لونا وسوادا ولهذا يحملان عليه
بهو هو وتمايز جنسه عن فصله يكون في الذهن فقط ولو كان للون وجود مستقل
ولقابض البصر ايضا وجود آخر لجاز لحوق اي فصل كان باللون اذ ليس واحد
من الفصول المخصصة بعينه شرطا لوجود اللون لانه لو كان شرطا له لما امكن
اللون مع ما يضاد ذلك الفصل او يخالفه واذا لم يكن واحد من الفصول
بعينه شرطا لوجود اللون وله وجود غير وجود الفصل الخاص يجوز تعاقب اقتران
الفصول به بان يبقى اللون مع زوال القابضية ويقترن بخصوص المفرقية
للبصر والتالي باطل فالمقدم مثله ولقائل ان يمنع الملازمة فانه يجوز
ان يكون اللون المغاير للفصل في الوجود مشروطا في وجوده الخاص بالفصل
الخاص فينتفي بانتفاء الفصل وعلى تقدير تسليم الملازمة يمنع انتفاء التالي
وقيل ان جنس السواد المحسوس لا يتميز من فصله في الخارج لانه لو تميز
وجود جنسه عن وجود فصله فان كان كل منهما محسوسا والمحسوس هو السواد
فيلزم ان يكون احدهما داخلا في طبيعة الآخر وهو محال وان لم يكن واحد
منهما محسوسا فعند اجتماعهما ان لم تحدث هيئة محسوسة لم يكن خارجية
السواد محسوسا وان حدثت فتلك الهيئة هي معلولة لاجتماع الجنس والفصل

يلزم ان يكون احساسا بالسواد احساسا بمحسوسين وان كان احدهما محسوسا

فيكون

فيكون خارجة عنهما عارضة لهما فلا يكون التركيب في السواد المحسوس بل في فاعله
وقابله وفيه نظر اذ لا نسلم انه لو حدث هيئة محسوسة يلزم ان يكون
عارضة لهما وانما يلزم ان لو لم يكن الشيء الحاصل هو مجموع الجنس والفصل
وهو ممنوع فانه يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا بانفراده ويكون مجموعهما هيئة
محسوسة حادثة فلا يكون عارضة لهما بل متقومة بكل منهما فيكون التركيب
في نفسها لا في فاعلها وقابلها والحق ان الجنس والفصل لا يتميزان في الوجود
الخارجي اذ لو كان لكل وجود في الخارج يلزم ان لا يكون احدهما محمولا على الآخر
بالمواطاة ولا يكونان محمولين على النوع بالمواطاة لان ذلك يستلزم ان يكون
الشيء هو بعينه ما يكون مغايرا له في وجوده وهذا ضروري فان احد الموجودين لا يكون هو الآخر لا يقال لو كان تغايرا لوجود في الخارج يقتضي
امتناع الحمل بالمواطاة لكان التغاير في الوجود الذهني ايضا مقتضيا
لامتناع الحمل بالمواطاة فان احد الموجودين في الذهن لا يكون هو بعينه
الموجود الآخر فلا يكون الجنس متميزا عن الفصل في الوجود الذهني ايضا لانا
نقول التمايز في الوجود الذهني يقتضي امتناع حمل الجنس المقيد بالوجود الذهني
على الفصل والنوع ولا يقتضي امتناع حمل الجنس مع قطع النظر عن الذهني
والخارجي فان قيل يعتبر هذا ايضا في الوجود الخارجي فان الجنس المحمول
في الخارج هو الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي اجيب بان اعتبار
الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي انما هو في العقل اذ الماهية من حيث
هي هي لا تحقق لها الا في العقل واذا ثبت ان الجنس والفصل لا يتميزان
في الوجود الخارجي فنقول الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء
خارجية كالحيوان والناطق فيكون الماهية المركبة من الجنس والفصل

وجوده

وجوده

مركبة فى الخارج وقد لايكونان لجنس العقل وفصله فيكون ماهية العقل
مركبة فى الذهن بسيطة فى الخارج ولا امتناع فى ان يكون صورتان
عقليتان مطابقتين لماهية بسيطة فى الخارج **قال** واذا اعتبر عروض فقد تباين
العموم ومضايفه وقد يتداخل **اقول** اجزاء الماهية باعتبار
عروض العموم لها ومضايفه اعنى الخصوص ينقسم الى متداخلة والى
متباينة وذلك لان اجزاء الماهية لا تخلو اما ان يكون بعضها اعم
من البعض او لا يكون والاول يسمى متداخلة والثانى متباينة والاجزاء
المتداخلة اما ان يكون بعضها اعم من البعض او لا يكون الاخر مطلقا متصفا
او من وجه فان كان الاول فاما ان يكون العام متقوما بالخاص
او لا فان كان الاول فاما ان يكون العام جاريا مجرى الموصوف والخاص جاريا مجرى
الصفة او بالعكس فان كان الاول فالعام جنس والخاص فصل مثل
الحيوان الناطق وان كان الثانى فلا يكون ذلك التركيب من الجنس والفصل
بل من الشئ وعارضه كالموجود المقول على المقولات العشر فانه متقوم
بتلك الماهية وعارض لها او يكون الخاص متقوما بالعام مثل النوع
الاخير المقيد بالعوارض المفارقة فاذا اعتبر مجموع مركب من النوع
الاخير والعوارض المفارقة يكون تلك العوارض اجزاء المجموع المعتبر وقد
يكون اخص من النوع الذى هو الجزء الاخر ومتقوم به كالانسان
المقيد بالضاحك والكاتب او غير ذلك من الاعراض المفارقة وان كان
الثانى وهو ان يكون بعض الاجزاء اعم من البعض الاخر من وجه فمثل
الماهية المركبة من الحيوان والابيض والاجزاء المتباينة لا تخلو اما ان منها
يكون المركب مركبا من الشئ المأخوذ مع احدى علله او من الشئ المأخوذ مع احد معلوله

اومن

الفاعلية

او من الشئ المأخوذ مع غير علله ومعلولاته فان كان الاول فاما ان يكون مع علته الفاعلية مثل
العطا فانه فايدة مقرونة بالفاعل او مع علته المادية كالافطس الذى هو تقعير فى الانف او مع
علته الصورية كالافطس ان جعلناه اسما للانف الذى فيه تقعير او مع علته الغائية كالخاتم فانه اسم فانها
لحلقة مقرونة بما هو غاية لها وهو التجمل بها فى الاصبع وان كان الثانى فهو كالرازق والخالق وغير
ذلك من الاسماء المشتقة وان كان الثالث فاما ان يكون كلها وجودية او بعضها مخلوقه
وجودية وبعضها عدمية فان كان الاول فلا اما ان يكون كلها حقيقية او كان
اضافية او بعضها حقيقية وبعضها اضافية فان كان كلها حقيقية فاما ان يكون
متشابهة او مختلفة فان كان متشابهة فكالعدد من الاحاد وان كانت
مختلفة فاما ان يكون معقولة او محسوسة فان كانت معقولة فكالجسم
المركب من الهيولى والصورة والعدالة المركبة من العفة والحكمة والشجاعة
فان كان محسوسة فكالبلقة من السواد والبياض وان كان كلها
اضافية فكالاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة
اخرى وان كان بعضها اضافية وبعضها حقيقية فكالسرير فانه
مركب من الخشب الذى هو موجود حقيقى ومن الترتيب الذى هو اضافى
وان كان الثانى وهو ان يكون بعضها عدمية وبعضها وجودية فكالاول
فانه مركب من وجودى وهو كونه مبدأ الغير وعدمى وهو انه لا مبدأ له
قال وقد يؤخذ مواد وقد يؤخذ محمولة فيعرض بها الجنسية والفصلية
وفعلا هما واحد **اقول** اجزاء الماهية قد تؤخذ من حيث انها مواد
ويكون اجزاء حقيقية للماهية لا يحمل عليها وقد يؤخذ من حيث انها محمولة
عليها بالمواطاة ولا يكون اجزاء حقيقية لها بل اذا قيل لها انها اجزاء لها
فبالمجاز من حيث ان اللفظ الدال عليها جزء لحدها ولنبين ذلك

فی مثال نقول ان الجسم قد یؤخذ من حیث انه مادة للحیوان وقد یکون جزأ حقیقیا له غیر محمول علیه
بالمواطاة وقد یؤخذ من حیث انه محمول علیه بالمواطاة وجنس له فاذا اخذ الجسم جوهرا ذا طول
وعرض وعمق بشرط انه لا یدخل فی وجوده معنی غیر هذا او بحیث لو انضم معنی غیر هذا مثل حس
او تغذ او غیر ذلک کان معنی خارجا عن الجسم مضافا الیه فالجسم مادة غیر محمول علی ماتحته وان اخذ
الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا یعرض لشیء آخر اصلا بل مع قطع النظر عما عداه
کان محمولا علی کل نوع تحته وکذا الناطق والحساس والنامی قد یؤخذ علی الوجه الاول فیکون
موادا او اجزاء حقیقیة غیر محمولة وقد یؤخذ علی الوجه الثانی فیکون محمولة لا یقال اذا قلنا الانسان
جسم فان کان المراد به ان مفهوم الانسان بعینه مفهوم الجسم کان ذلک باطلا وان کان المراد
به ان الانسان موصوف بالجسم فهو ایضا باطل لان الجسم جزء من الانسان والجزء متقدم والصفة
متاخرة وان کان المراد به امرا آخر فلا بد من بیانه لیتصور فینظر فی صحته وفساده لانا نقول المراد به
ثالث وهو اتحادهما فی الوجود فان الانسان مغایر للجسم فی الماهیة لکنهما یتحدان فی
الوجود والذات لان الجسم من حیث هو لا یدخل فی الوجود الا بعد تقیده ولا یحال عروض
الوجود الا للجسم المقید بذلک القید قیل لو جاز عروض الوجود الواحد لماهیتین لجاز قیام العرض
الواحد بمحلین والتالی باطل وعلی تقدیر جواز عروض الوجود الواحد لماهیتین لا یجوز عروض الوجود
الواحد لماهیتی الجزء والکل لان الجزء من حیث هو جزء له وجود متقدم علی وجود الکل وذلک الوجود
یمتنع ان یکون هو الوجود الذی عرض للکل والا لامتناع ان یکون الجزء بذلک الوجود متقدما علی
ذلک الوجود والا لزم تقدم الشیء علی نفسه وهو محال واذا کان ذلک الوجود مغایرا للوجود العارض
للکل فلو کان الجزء موجودا ایضا بالوجود العارض للکل لزم ان یکون للجزء وجودان وانه محال فقد
اجیب بان جواز عروض الواحد لماهیتین لا یستلزم جواز قیام العرض الواحد بمحلین فان
الوجود لیس بعرض ومعروضه لا یکون موضوعا له فی الخارج کالموضوع بالنسبة الی العرض بل
عروض الوجود لا یتصور الا فی العقل فجاز عروضه للماهیة المتقومة فی العقل بامرین اما قوله

الوجود

لايجوز

لایجوز عروض الوجود الواحد لماهیة الجزء والکل لان الجزء من حیث هو جزء له وجود متقدم علی وجود
الکل قلنا سلم ان الجزء من حیث هو جزء له وجود متقدم علی وجود الکل لکن الجزء من حیث هو جزء
لا یکون محمولا علی الکل حتی یلزم منه عروض الوجود بل الجزء من حیث هو جزء مادة والمادة
غیر محمولة والمحمول من حیث هو محمول لا یکون له وجود مغایر لوجود الموضوع والحاصل ان الجزء
من حیث انه جزء یکون له وجود متقدم ولا یکون محمولا ومن حیث انه محمول لا یکون له وجود غیر
وجود الموضوع فلا یلزم عروض الوجود بل فیه اخلاف واذا اعتبر الجزء من حیث انه محمول
فقد یعرض له اما الجنس او الفصل وذلک لان الجزء من حیث هو محمول اما ان یکون تمام الذاتی
المشترک بین الماهیة وما یخالفها فی الحقیقة او لا والاول یعرض له الجنس والثانی یعرض له
الفصل وجعل الجنس والفصل واحد وذلک لانه لو لم یکن جعلهما واحدا لکان لکل منهما
وجود مغایر لوجود الآخر فلا یکون احدهما محمولا علی الآخر بالمواطاة وهذا بین عند العقل قال
والجنس کالمادة وهو معلول له اقول الجنس والفصل اذا نسبا الی المادة والصورة کان الجنس
اشبه بالمادة من الفصل والفصل اشبه بالصورة من الجنس وذلک لان الجنس لا یتقوم بالفعل
الا بمقارنة الفصل کما ان المادة لا تتقوم بالفعل الا بمقارنة الصورة والفصل علة لوجود الجنس
علی معنی ان طبیعة الجنس فی العقل امر مبهم لا یتحصل بنفسه قابل لان یکون اشیاء کثیرة
وکل واحد هو هو محتاج الی ان یضیف العقل الیه معنی زائدا یتحصل ویتعین به ویکون
هو احدی تلک الاشیاء بعینه فهذا الزائد هو الفصل وعلیته لهذا المعنی لا یمکن منعها وتوهم
کون الفصل علة لطبیعة الجنس فی الخارج خطأ لان الفصل فی الخارج بعینه الجنس فلا یکون
علة له والا لزم تقدمه بالوجود علیه فیمتنع ان یکون هو بعینه الفصل قال وما لا جنس له
لا فصل له اقول الماهیة التی لا جنس لها لا فصل لها لانها اذا لم یکن لها جنس لم یشارکها غیرها
فی ذاتی فلا تحتاج الی ان ینفصل عنه بفصل بل هی منفصلة بذاتها عن الغیر وان کانت مشارکة
له فی الوجود وقیل ان الجنس العالی یجوز ان یکون له فصل مقوم لماهیته وان کان

للماده

لـخ

بالسمرقندي

لا جنس لها لجواز تركبها من امرين او امور متساوية يكون كل منها فصلا مقوما وقبل يمتنع
تحقق ماهية مركبة من امرين او امور متساوية لان تلك الماهية ان كانت جوهرا فيكون الجوهر
جنسا لها وان كانت عرضا كان احد التسعة او احد الثلثة جنسا لها فلا يكون مركبة من امرين
او امور متساوية لا يقال لم لا يجوز ان يكون تلك الماهية نفس جنس من الاجناس العالية
وح لا يكون مندرجة تحت جنس لانا نقول هذا ايضا ممتنع لان الجوهر مثلا من حيث هو جوهر
لو كان مركبا من امرين او امور متساوية كان كل منهما اما جوهرا او عرضا بالضرورة الحصر
لا جايز ان يكون جوهرا والا لزم ان يكون الجوهر جزء النفس فلا جايز ان يكون عرضا
والا لتقوم الجوهر بالعرض وفيه نظر لانا لا نم انه لو كان عرضا لزم ان يكون احد التسعة او
احد الثلثة جنسا له وانما يلزم ذلك ان لو كانت الاعراض منحصرة في التسعة او الثلثة وهو مم
وايضا لا نم انه لو كان جوهرا لزم ان يكون الجوهر جزء النفس وانما يلزم ذلك ان لو كان
الجوهر ذاتيا له وهو مم لجواز ان يكون الجوهر خاصة له قيل على تقدير تركب الماهية من امرين
يساويانها لا يكون شيء منهما فصلا لها لان جزء الماهية يجب ان يكون مميزا بنفسها كالبسائط
والمعاني التي يتركب منها الماهية منها ما لم تتعدد تعين شيء مبهم كالجنس والوجود غير محصل
كالوجود الجنسي فلا يكون فصلا بالمعنى المعتبر في ساير الفصول المنوعة واما التميز
في الوجود فكما يمتاز الجزء بذاته عما يشاركه في الوجود كذلك المركب بذاته ممتاز عنه اذ
لا مشاركة لغيره فيه في ذاته وليس احدهما في ان يميز الآخر ~~فان المركب اخر~~ باولى من الآخر
في ان يميزه وايضا الجزء انما يميز الكل من حيث هو خاص به واختصاصه به لا يعقل الا بعد تعقل
ماهية الشيء التي لا يشاركها غيرها فيها اعني المميزة عن غيرها لذاتها فاذن هو متقدم قبل تميز
الجزء اياه فان سميت هذه المعاني فصولا كان وقوع اسم الفصل عليها وعلى الفصول
المنوعة بالاشتراك وفيه نظر اما اولا فلان الماهية لما كان تحقق مفهومها متوقفا على
تحقق مفهوم الجزء كان الجزء علة لتقوم مفهومها وكان علة لتميزها فانه اذا لم يعتبر الجزء

تحصل

لم يكن هناك ماهية فضلا عن امتيازها عن غيرها ولو جوزنا امتيازها عن غيرها بنفسها لم يلزم
ان لا يكون مميزا بالجزء وذلك لان الجزء لما كان مختصا بها فقد ميزها عن غيرها وان كانت الماهية مميزة
بنفسها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان الامتياز الحاصل بتميز الجزء الماهية غير الامتياز الحاصل بنفسها
واما ثانيا فلان تميز الجزء المركب لا يتوقف على تعقل اختصاصه به بل على اختصاصه به في نفس الامر
واختصاصه به في نفس الامر لا يتوقف على تعقل الماهية المميزة عن غيرها بذاتها ولا على امتيازها
في نفس الامر بل تحققها وامتيازها في نفس الامر بالجزء وايضا هذا الكلام قايم بعينه في الفصول
المنوعة والحق انه لا يجوز ان يكون ماهية مركبة من امرين او امور متساوية سواء كان الامران او
الامور المتساوية ماخوذة من اجزاء خارجية او لم تكن اما اذا كانت ماخوذة من اجزاء خارجية فلانه
ح يلزم ان يكون تلك الماهية مركبة من اجزاء موجودة في الخارج فتلك الماهية اما جوهر او عرض لا
جايز ان يكون عرضا والا يلزم ان يكون اجزاء العرض الواحد موجودة في الخارج متغايرة الوجود
وح يلزم ان يكون العرض الواحد عرضين وهو مح لا يقال لم لا يجوز ان يكون الواحد مركبا من عرضين
موجودين كما ان الجسم جوهر واحد مركب من جوهرين موجودين كالهيولى والصورة لانا نقول كل واحد
من العرضين اما ان يكون غنيا عن الآخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة واما ان يكون محتاجا الى الآخر فيلزم
الدور واما ان يكون احدهما غنيا والآخر محتاجا اليه وح اما ان يكون احدهما حالا في الآخر والثاني
يقتضي ان لا يلتئم منهما شيء واحد والاول لا يخ اما ان يكون الغني هو المحل او الحال فان كان الاول
يلزم ان يكون المحل متقدم التقوم بدون الحال والحال حينئذ فيه بعد تقومه فيكونان عرضين احدهما
قايما بالآخر بعد تقومه فلا يكون المجموع عرضا واحدا حقيقيا بل اعتباريا والثاني يقتضي ان يكون
ما فرض حالا غير حال فيه لان الحال متقوم ح قبل المحل لموضوعه فاذا حصل الجزء الآخر في موضوعه
لم يحل فيه والا لزم انتقال العرض وايضا لم يكن ح احدهما بالمحلية والآخر بالحالية اولى من العكس
واذا لم يحل فيه لم يلتئم منهما عرض واحد حقيقي وهذا بخلاف الهيولى والصورة فان الصورة لما
كانت غنية بذاتها عن الهيولى والهيولى مفتقرة في تقومها بالفعل اليها كان لحوقها بالذات متقدما

على حلولهما في الهيولى فلا يلزم من حلولها فيها محال بخلاف حلول احد هذين العرضين في الآخر فانه لو كان
لمحال متقدما بالذات يكون حالا في الموضوع فلا يمكن ان يحل في الآخر والا يلزم انتقال العرض وايضا
اذا حل الآخر في الموضوع يكون كل منهما حالا في ثالث فلا يكون احدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى من
العكس واما اذا كانت جوهرا اجزاء الموجود في الخارج قبل وجود الكل لا يجوز ان تكون اعراضا
والا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو محال بل جواهر وح لا يخ اما ان يكون كل منهما غنيا عن الآخر او محتاجا او احدهما
محتاجا دون الآخر والاول والثاني باطلان والثالث لا يخ اما ان يكون احدهما حالا في الآخر اولا والثاني يستلزم ان
لا يحصل منهما حقيقة واحدة والاول يستلزم ان يكون المركب منهما جوهرا فيكون الجوهر جنسا له فلا يكون
مركبا من امرين متساويين هذا اذا كانت الامور المتساوية ماخوذة من امور خارجية واما اذا لم
تكن ماخوذة من امور خارجية فلانه ح لا يخ اما ان يكون كل من الجزئين مثلا غنيا عن الآخر فلا يلتئم
منهما حقيقة واحدة او مفتقرا الى الآخر فيدور او واحد منهما غنيا والآخر محتاجا وهو ايضا باطل لان الاحتياج
لا يتصور في الخارج لانه لا يكون خارجيا ولا في العقل لانه لما كان كل منهما مساويا بالآخر لم يكن احدهما
مبهما اصلا الا ان يقال على الشيء اكثره فلا احتياج الى ان ينضم اليه ما يعينه ويحصله فيكون غنيا عن الآخر
فلا يلتئم ماهية واحدة منهما في العقل لا يقال المركبة من امرين متساويين في العقل جاز ان يكون
ماهية اعتبارية فيجوز ان تكون ملتئمة من جزئين كل منهما غني عن الآخر لانا نقول الامور الاعتبارية
على نوعين اعتباري فرضي لا يلزم تحققه بالاعتبار واعتباري حقيقي يلزم تحققه بالاعتبار والاعتباري
الوضعي لا كلام فيه في اعتبارها بخلاف الاعتباري الحقيقي والمراد من قولنا لا يجوز ان تكون الماهية
مركبة من امرين متساويين او امور متساوية الماهية العينية والماهية الاعتبارية الحقيقية لا الاعتبارية
الوضعية فانه جاز تركبها من الامور المتساوية المفروضة والاعتبارية اللازمة لا يجوز تركبها من امرين
او امور متساوية كما ذكرنا قال وكل فصل تام فهو واحد اقول الفصل التام اعني الذي يعين
الجنس ويحصله لا يكون الا واحدا لان الواحد لو لم يحصل به الجنس لا يكون فصلا تاما وان حصل به
يكون ما عداه لا مدخل له في التحصيل فلا يكون فصلا نعم قد يؤخذ الفصل من متساويين فصاعدا وح يكون

والثاني

الفصل

الفصل التام مجموعهما وكل واحد منهما هو جزؤه والفصل قد يكون له مبدأ يؤخذ منه كالناطق وربما لا يدل
على المبدأ الحقيقي الا بعرض ذاتي له فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال
على مبدأ فصل الانسان فان كان له اعراض مترتبة يشتق مما هو اقرب اليه كالنطق بالنسبة الى
مبدأ فصل الانسان فان وجد له عرضان لم يشتبه تقدم احدهما على الآخر فقد يشتق له عن كل واحد
منهما اسم ويجعل المجموع قائما مقام الفصل الحقيقي كالحساس والمتحرك بالارادة فان مبدأ الفصل الحقيقي
هو النفس الحيوانية التي هي معروضة للحس والحركة وقد اشتبه تقدم احدهما على الآخر فاشتق عن كل
واحد منهما اسم للفصل الحقيقي وجعل المجموع قائما مقام الفصل الحقيقي ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة
واحدة لماهية واحدة وذلك لانه ح كل منهما لا يتحصل بالفصل وحده والا لكان النوع متحصلا دون
الجنس الآخر فلا يكون الآخر جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كل منهما يتحصل بالفصل وبالجنس الآخر
فعلة تحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من الفصل والجنس الآخر فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصله
فيكون تحصل كل منهما موقوفا على الآخر فيلزم الدور وانما قيد بقوله في مرتبة واحدة اذ يجوز ان يكون لماهية
واحدة اجناس او اجناس مترتبة بعضها فوق بعض ولا يلزم منه محذور واذا ثبت ان ما لا جنس له
لا فصل له يلزم منه انه لا تركيب عقلي الا من الجنس والفصل وذلك لان الاجزاء العقلية اي المحمولة منحصرة
فيهما وذلك لان الجزء العقلي ان كان تمام الجزء المشترك بين الماهية ونوع آخر مخالف لها في الحقيقة فهو
الجنس لانه ح يصلح لان يكون مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة وان لم يكن تمام الجزء المشترك
بين الماهية ونوع يخالفها في الحقيقة فلا بد وان يكون فصلا لما سواها اختص بها او لم يختص اما اذا اختص
بها فظ لانه ح يصلح للتمييز الذاتي عما يشاركها في الجنس ضرورة ان كل ماهية لها جنس لما عرفت انه لا يجوز
تركب الماهية من امرين متساويين واذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء الآخر
واما اذا لم يختص فلانه ح لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر يخالفها في الحقيقة اذ التقدير بخلافه
فيكون بعضا من تمام المشترك ولا يكون جنسا له ولا اخص مطلقا ولا من وجه وكلها ظ بل اما اعم
او مساو فان كان مساويا فلا بد وان لم يتم تمام المشترك عما شاركه في جنس لها لانه ح لا بد
اي الماهية ولتمام المشترك

اسم

كلام

وذلك لان الكلام في الاجزاء المحمولة ولا شك ان جزء الشيء لا يكون اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لامكن وجود الشيء بدون جزئه وان الجزء المحمول مباين له

وان يكون لتمام المشترك جنس لما ذكرنا وميز الماهية عما يشاركها في جنس تمام المشترك فيكون فصلا
لها وان كان اعم من تمام المشترك فلابد وان يكون مساويا لتمام مشترك ما والا يلزم تركب الماهية من
امور غير متناهية وهو مميز لها عما يشاركها في الجنس ويميز الماهية عما يشاركها فيه فيكون فصلا لها فثبت
ان لا تركب عقلي الا من الجنس والفصل فان قيل لا نم انه اذا لم يكن مساويا لتمام مشترك ما يلزم تركب
الماهية من امور غير متناهية وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن عمومه باشتراكه بين تمام المشترك الاول والثاني
وهو هو اجيب بانه لم يتحقق عمومه باشتراكه بين تمام المشترك الاول والثاني فقط لان كلا من تمام المشترك
الاول والثاني جزء للماهية المفروضة ولا يجوز ان يكونا في مرتبة واحدة لما عرفت فيكون احدهما اعم من الآخر
مطلقا فلا يكفي في عمومه اشتراكه بينهما قال ويجب تباينهما اقول الجنس والفصل قد يتحدان في الماهية
بان يكون لها جنس واحد وفصل واحد وقد يتعددان فيترتبان في العموم والخصوص كالناطق والحيوان و
الحساس والجسم النامي والجسم ولابد من تناهيهما والا يلزم التسلسل في العلل والمعلولات الى غير النهاية
قال وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما اقول كل من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون
منطقيا وقد يكون عقليا مثلا الحيوان جنس طبيعي ومفهوم الجنس جنس منطقي والمركب منهما عقلي والناطق
فصل طبيعي ومفهومه فصل منطقي والمركب منهما عقلي كما ان جنس الجنس وجنس الفصل وهو مفهوم الكلي
من حيث هو قد يكون طبيعيا وهو مفهوم الكلي من حيث هو وقد يكون منطقيا وهو الكلية العارضة لمفهوم
الكلي فان مفهومه معروض لانه كلي وقد يكون عقليا وهو المركب منهما وهذا هو المراد من قوله كجنسهما ويمكن
ان نفهم منه ان كلا منهما طبيعي ومنطقي وعقلي كما ان الكلي الذي هو جنس لهما ينقسم الى هذه الثلثة كما ذكرنا
فح يكون الطبيعي ما يعرض له الكلي كالانسان مثلا كلي طبيعي ومفهوم الكلي كلي منطقي والمركب منهما كلي عقلي
والتفسير الاول اولى يعرف بالتامل قال وفيهما عوال وسوافل اقول الجنس اما ان يكون اعم الاجناس
المرتبة وهو العالي واخص وهو السافل كالحيوان او اعم من بعض واخص من بعض وهو المتوسط كالجسم النامي
او مباينا لها وهو المفرد ولم يوجد له مثال والفصل قد يكون عاليا وهو اعم الفصول المرتبة وهو الفصل الذي
قسم الجنس العالي اول القسمة كقابلية الابعاد المقسم للجوهر وقد يكون سافلا وهو اخص

وهو الفصل المقوم للنوع السافل كالناطق او اخص من بعض واعم من بعض وهو الفصل
المقوم للجنس المتوسط غير الذي هو مقسم للعالي اولا كالنامي والحساس وقد يكون مباينا
للفصول المرتبة وهو الفصل المفرد كالفصل المقوم للنوع الذي لا يكون له الا جنس واحد وفصل
واحد ولم يتعرض المص للفصل المفرد بل اقتصر على ذكر الجنس في الافراد وهو سهل والجنس والفصل
اضافيان لان كلا منهما لابد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو بالقياس الى النوع
وكذا الفصل وقد يجتمع الجنس والفصل في شيء واحد لكن باعتبارين مع انه يكون بينهما
تقابل لان الجنس مقول في جواب ما هو والفصل ليس بمقول في جواب ما هو لكن اعتبار التقابل
غير اعتبار اجتماعهما فان اجتماعهما في شيء واحد بالقياس الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو
فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير وتقابلهما انما يكون بالنسبة الى شيء
واحد فان الجنس للشيء يستحيل ان يكون فصلا له قال ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى
الفصل اقول اي لا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة
الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل
محصلا ومعينا له بل الجنس محمول على الفصل على انه جزء لماهيته فلا يشارك
الجنس في الماهية فضلا عنه بذاته او يشارك النوع على انه جزء عنه فيمتاز
عنه بدخول طبيعة الجنس في ماهية النوع وعدم دخولها في ماهية الفصل واما حال الفصل
بالنسبة الى ساير الاشياء فانه ان شاركها في الماهية وجب ان ينفصل عنها بفصل وان لم
يشاركها في الماهية لم يجب ان ينفصل عنه بفصل قال واذا نسبنا اقول قد ذكر ان كلا
من الجنس والفصل انما يكون بالقياس الى شيء فاذا نسبنا الجنس والفصل الى ما يضافان اليه
كان الجنس اعم مطلقا مما يضاف اليه لكونه مشتركا بينه وبين غيره والفصل مساويا له لانه
ذاتي يميزه عما عداه فلا يكون اعم منه والا لم يميزه ولا اخص منه والا لم يكن ذاتيا له قال
والتشخص من الامور الاعتبارية اه اقول الماهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها

يعني لا يحتاج في عدم تعرضه للافراد الى الفصل لان افراده يعلم بالمقايسة الى افراد الجنس كما

وهو ليطان ومن الجنس بانه مفرد والذي للجنس له نوع ولا نوع وعلما اضافيان قد يجتمعان مع التقابل بل امران

غير مانع من الشركة والتشخص منها لنفس تصورها مانع من الشركة فاذن لابد في التشخص من زايد
وهو التشخص والتشخص وهو ما به منع التصور وقوع الشركة زايد على الماهية وعلى الوجود ايضا لانه
متاخر بالطبع عن الوجود فان الشيء ما لم يوجد ذهنا او خارجا لم يمنع تصوره من وقوع الشركة
والتشخص الخارجي يتوقف تشخصه على الوجود الخارجي والتشخص الذهني يتوقف تشخصه على الوجود
الذهني وما يتاخر بالطبع عن الشيء فهو زايد عليه وهو من الامور الاعتبارية اذ لو وجد في
الخارج لكان متحصلا ماهية نوعية فيكون تشخصها زايدا عليها ويلزم التسلسل في الامور
الموجودة المترتبة معا وهو محال لا يقال لا نم ان التعين لو كان موجودا في الخارج يكون له تعين زايد
على ماهيته ولم لا يجوز ان يكون تعين التعين عين ماهيته لانا نعقل كل ما هو موجود في الخارج
فله ماهية نوعية تصورها غير مانع من الشركة ومن حيث هو موجود متشخص تصورها مانع فيلزم
ان يكون التشخص امرا زايدا على ماهيته النوعية والتشخص اذا كان موجودا في الخارج
يكون حاله مثل حال غيره فيكون تشخصه زايدا على ماهيته النوعية ويلزم التسلسل وهو محال
فثبت ان التشخص من الامور الاعتبارية وهو من المعقولات الثانية لانه
من العوارض التي تلحق المعقولات الاولى في الذهن ولم يوجد في الخارج
ما يطابقه قوله فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي اشارة الى جواب
دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان التعين من الاعتبارات العقلية لكان له
وجود في العقل فيكون متشخصا في العقل فيكون له تشخص آخر فيلزم التسلسل
تقرير الجواب ان يقال التشخص من حيث هو متعلق بالمعين اي من حيث انه تعين له
لا يكون مشاركا لشيء من التشخصات فلا يكون له تشخص آخر بهذا الاعتبار فاذا نظر العقل
اليه من حيث انه امر عقلي يكون له ماهية نوعية وجعله مشاركا لغيره من التشخصات
في الماهية وبهذا الاعتبار يكون متشخصا بالتشخص ويكون له تشخص آخر ولا يتسلسل
بل ينقطع بانقطاع اعتبار العقل واستدل على وجوده في الخارج بوجوه الاول انه

جزء من التشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود وفيه نظر لانه ان اريد بالتشخص معروض التشخص
فلا نم ان التشخص جزء له وان اريد بالتشخص الموجود مع التشخص فلا نم ان التشخص بهذا المعنى موجود في الخارج
الثاني لو كان التشخص عدميا لكان عدما للاتشخص وح يلزم ان يكون وجوديا لان اللاتشخص عدمي
وعدم العدمي وجودي او عدما لتشخص آخر فيكون احدهما وجوديا والآخر مماثل له فيكونان وجوديين
او عدما لغيره وهو باطل والا يلزم من وجوده نفي التعين ولم يتحقق غيره بل يلزم من وجوده نفي التعين وفيه
نظر اما اولا فلانم انه اذا كان عدميا يكون عدما لشيء بل يكون معدوما والمعدوم لا يكون عدما لشيء
واما ثانيا فلانه لا نم ان اللاتشخص عدمي فان الشيء المعبر عنه بالمعدول لا يلزم ان يكون عدميا واعتبر
اللاعدم وعلى تقدير ان يكون اللاتشخص عدميا لا يلزم ان يكون التشخص وجوديا لان اللاامتناع عدمي
والامتناع عدمي ايضا كذلك ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم انه لو كان عدما لتعين آخر وهو ثبوتي يلزم
ان يكون التعين المعروض ايضا كذلك قوله لانه مماثل له قلنا فان اشتراك التعينات في مطلق التعين
كاشتراك الجزئيات في العارض فلا يلزم تماثل الجزئيات الثالث انه لو كان عدميا لكان عدما للاطلاق
او لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق او لا يكون كذلك فان كان الاول اي عدما للاطلاق او لما لا ينفك عدمه
عن عدم الاطلاق يلزم اشتراك جميع الافراد في ذلك المعنى فلا يمتاز شيء منها عن الآخر وان كان الثاني
اي عدما ينفك عدمه عن عدم الاطلاق فقد ينفك احد العدمين عن الآخر فاما ان يوجد عدم الاطلاق بدون
ذلك العدم او بالعكس والاول يستلزم كون الشيء الواحد لا مطلقا ولا معينا والثاني يستلزم
كون الشيء الواحد مطلقا ومعينا وفيه نظر اما اولا فلما ذكرنا اولا في الاستدلال الثاني واما ثانيا
فلانه ان اريد بالتعين التعين المشترك بين التعينات نختار انه عدم الاطلاق قوله يلزم
اشتراك جميع الافراد فيه قلنا لا امتناع في ذلك قوله فلا يمتاز شيء منها عن الآخر قلنا لا نم
وانما يلزم ذلك لو لم يكن لكل فرد تعين خاص معروض للتعين المطلق يمتاز ذلك الفرد عن غيره
بذلك التعين الخاص وهو ممنوع وان اريد بالتعين التعين الخاص بالفرد فنختار انه عبارة عن عدم
امر ينفك عن عدم الاطلاق ويوجد عدم الاطلاق بدون ذلك العدم قوله يلزم ان يكون الشيء

فان من يمنع وجود التعين كيف يسلم انه مع معروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده مواقف شرح

ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى كلي آخر لان انضمام الكلي الى الكلي لا يقتضي ان يصير بحيث يمنع
تصوره من الاشتراك فيه لان المضموم والمضموم اليه والانضمام كلها كليات نعم قد يجوز ان يعتبد
الانضمام امر لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد وينحصر حينئذ في شخص خارجي لكن يكون
افراده ذهنيه لان كل كلي يمكن للعقل ان يفرض له اشخاصا غير متناهيه والتعتيد لا يقتضي ان
يصير بحيث لا يمكن للعقل ان يفرض له اشخاصا غير متناهيه سوى المخرج بالقيد والتميز يغاير
التشخص لان التشخص للشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشاركه ويجوز
امتياز كل من الشيئين بذات الآخر ولا يلزم منه دور اذا امتياز كل منهما بذات الآخر فلا
يتوقف الامتياز على الامتياز ولا الذات على الذات وذلك مثل بنوة الابن الموقوفه على
ذات الاب وابوة الاب الموقوفه على ذات الابن فلا دور والتميز اعم من التشخص
من وجه لان التميز يتحقق بدون التشخص في الماهيه النوعية المتميزة بالفصل فانها من حيث هي
لها تميز ولا يكون لها تشخص والتشخص يتحقق بدون التميز في التشخص الذي لا مشارك له لغيره
في حقيقته اصلا كالواجب المتشخص اذ لم يعتبر عروض الوجود المطلق لحقيقته المتشخصه وكلاهما
يتحققان معا في التشخص الذي شاركه غيره في ماهيته **قال** والتشخص يغاير الوحدة **اقول**
التشخص يغاير الوحدة فان الكلي من حيث هو كلي واحد وليس بمتشخص والوحدة تغاير الوجود لانها لو كانت
عينه لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الموجود من حيث هو موجود وليس كذلك فان الكثير
من حيث هو كثير موجود وليس بواحد من حيث هو كثير وان كان يعرض له الواحد ايضا لانه يقال للكثره
انها كثرة واحده ولكن لا من حيث هي كثره لكن الوحدة والوجود متساويان فان كل ما هو موجود واحد
باعتبار يكون واحدا باعتبار وكل شيء له وجود واحد فلذلك ظن ان المفهوم منهما واحد ويتحدان
بالموضوع اذ كل ما يوصف باحدهما يوصف به ولا يمكن تعريف الوحدة بحسب الحقيقه لانها بديهي
التصور لان كل احد يعرف ان شيئا واحدا انسانا او فرسا او غير ذلك من غير افتقار الى الكسب
والتعريف الذي ذكروه لها بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقه والا يدور فلذلك انا لا اقلنا ان الواحد

الواحد لا مطلقا ولا معينا قلنا ان اردتم به انه يلزم ان يكون الشيء الواحد لا مطلقا ولا معينا
بالتعين المشترك فلم لانه لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام وان اردتم به لا معينا بالتعين الخاص
فمسلم ولا امتناع فيه لجواز ان يكون ح لا مطلقا ولا معينا بالتعين الخاص ومعينا بتعين آخر
قال اما ما به التشخص قد يكون نفس الماهيه اه **اقول** لما فرغ عن بحث ماهيه التشخص اراد ان يشير
الى ما به التشخص فقال ما به التشخص ان كان الماهيه لم يتكثر اي يلزم انحصار نوعها في شخصها لانه لما
اقتضت الماهيه التشخص كان يمتنع ان يتحقق شخص آخر والا امكن تخلف المعلول عن علته وان
كان ما به التشخص غير الماهيه فلا بد من ماده يستند التشخص اليها وذلك لان المباين نسبته الى
الكل سواء وغير المباين اما حال في التشخص او محل له والاول باطل لان المحل سابق على الحال فلا يكون
الحال سببا لتشخصه فتعين الثاني فيستند التشخص الى الماده والمادي يتشخص بانضمام اعراض خاصه
بها حاله فيها مثل الاين المعين والكيف المعين والوضع المعين وح يجوز تكثر اشخاص الماهيه بسبب
تكثر المادة قيل فيه نظر اذ جاز ان يكون السبب لا في محل التشخص لا حالا فيه ولا محلا له وهذا النظر
غير مضر بالمقصود لان الحال في المحل يحتاج الى المحل فيستند التشخص اليه لاستناد نسبته اليه قيل لو كان تكثر
اشخاص الماهيه بسبب تكثر محالها لكان تكثر المحال المتكثره المتماثله بسبب محال أخر ويلزم التسلسل احيب
بان الشيء الذي لا يقبل التكثر لذاته يحتاج في تكثره الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادي واما الذي
يقبل التكثر لذاته اعني المادي فهو الذي لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره
فيه نظر قيل والحق ان علة التشخص تحقق الماهيه في الخارج لانا نعلم ضرورة ان الماهيه لو تحققت
في الخارج سواء كان شيئا ماديا او اضافيه او لا ماديا او لا اضافيا صارت شيئا متميزا مخصوصا لا
يمكن فيه التعدد والاشتراك اصلا ولا معنى للتعين سوى ذلك فعلم ان تحقق الماهيه وحده كاف
في تعينها فهو علة التعين وتعدد الاشخاص انما يكون بتعدد الوجودات للماهيه وفيه نظر لان
لان الماهيه المتحققه في الخارج لا يخ اما ان يكون ماديه او لا فان كان الثاني فلا يحتاج في تشخصه
الى ماده وان كان الاول فلم يتحقق الا بالماده فيكون للماده مدخل في تشخصه وهو المط

والحصر

لاينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذى لايتكثر صرورة فاخذنا الكثرة فى تعريف الوحدة ،
والكثرة لايمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة مبداء الكثرة ومنها وجودها وماهيتها ،
وطهذا اى تعريف يعرف الكثرة به يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة هو المجتمع من الوحدات
والكثرة مايعد بالواحد وغير ذلك والكثرة والوحدة يستويان فى العقل والخيال فى ان كلا منهما ،
اعرف عند احدهما دون الآخر وهو المراد من قوله بالاقسام وذلك لان الوحدة اعرف عند
العقل من الكثرة لانها مبداء الكثرة والعقل يدرك المبداء اولا والكثرة اعرف عند الخيال لان الخيال
يدرك الكثرة اولا ثم ينتزع العقل منها امرا واحدا فيكون تعريف الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا اى حقيقيا
بان ياخذ الوحدة متصورة بذاتها ويكون تعريف الوحدة بانه الشئ الذى ليس فيه كثرة كان
معناه ان هذه اللفظة للشئ المعقول عندنا بديهيا الذى يقابل هذا الاجزاء وليس منه ،

قال وليست الوحدة امرا عينيا آه اقول الوحدة ليست من الموجودات العينية والا لكانت شيئا
واحدا من الاشياء فلها وحدة ولوحدتها وحدة ويلزم التسلسل فى الامور المترتبة الموجودة فى
الاعتبارات العقلية يعقلها العقل عند اعتبار عدم الانقسام ولا اعتبرت من حيث كونها موصوفة
لوحدة اخرى لزمت وحدة ونكون الوحدة واحدة بذلك الاعتبار لاتقال لو كان للوحدة وحدة يلزم
ان يكون الوحدتان اثنتين لانا نقول انما يلزم ان يكون اثنين لو كانا فى مرتبة واحدة وليس كذلك ،
لان الاولى معقولة من الموضوع والثانية معقولة من المعقول من الموضوع والوحدة من المعقولات الثانية
لانها من العوارض التى تعرض للمعقولات الاولى وكذا الكثرة تكون اعتبارية من المعقولات الثانية
لانها ما تكون حاصلة من الوحدات التى هى الاعتبارية وتقابل الوحدة والكثرة بسبب اضافة العلية والمعلولية
والمكيالية والمكيلية فان الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيال لها والكثرة معلولة للوحدة متقومة بها ومكيلة
بها والعلة من حيث هى علة مقابلة للمعلول مضافة اليه وكذا المعلول بالقياس الى العلة والمكيال ايضا ،
مقابل للمكيل مضاف اليه وكذا المكيل بالقياس الى المكيال فان تعقل الوحدة من حيث هى علة ومكيال
للكثرة مضافا الى تعقل الكثرة من حيث هى معلولة ومكيلة بالنسبة الى الوحدة والعلية والمكيالية

والمعلوليه

٥٣

والمعلولية والمكيلية خارجة عن حقيقة الوحدة والكثرة عارضة لهما فان التقابل بينهما باعتبار هذه
العوارض لا التقابل جوهرى بينهما فان حقيقتهما غير متقابلة باحد اصناف التقابل الاربعة اعلى التضاد
والتضايف وتقابل العدم والملكة وتقابل الايجاب والسلب اما التضاد فلان كل واحد من المتضادين
لابد وان تكون موضوعه بعينه موضوع الآخر وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة وايضا الوحدة
مقومة للكثرة ولا شئ من الضد بمقوم لضده بل يبطله وينفيه فان قيل الوحدة ايضا ينفى الكثرة فان
الضد يبطل الضد عن موضوعه والوحدة ايضا من شانها ان يبطل الكثرة عن موضوعها بان يحل فى
الموضوع الذى للكثرة والوحدة المقومة للكثرة غير الوحدة العارضة لموضوعها فان موضوع الوحدة
المقومة غير موضوع الكثرة اجيب بان الوحدة العارضة غير مبطلة للكثرة بالذات بل انما يبطل
الكثرة ببطلان وحداتها وح لا تبطل الكثرة بذات الوحدة بطلانا اوليا بل يعرض لوحداتها بطلان
ثم يعرض لها ان تبطل ببطلان وحداتها فالوحدة اذا ابطلت الكثرة فليست بالقصد الاول
تبطلها بل يبطل اولا الوحدات التى للكثرة والضد هو الذى يبطل الضد بالذات وبالقصد الاول
وايضا الوحدة الطارية غير عارضة لمحل الكثرة فان محل الكثرة هو السطوح وهى عند حلول
الوحدة بطلت بسبب فلا يكون محلا للوحدة الطارية بل محلها السطح الحاصل بعد
زوال السطوح التى هى محل الكثرة فلا يكون الوحدة الطارية ضد الكثرة لاختلاف محلهما
واما التضايف فانه ليس بين ذات الوحدة وذات الكثرة تقابل التضايف لان الكثرة
لا يعقل ماهيتها بالقياس الى الكثرة فلا يكون بينهما تضايف واما تقابل العدم والملكة
فلان الوحدة موجودة فى الكثرة ومقومة لها والملكة لا يكون موجودا فى العدم حتى يكون
العدم سالفا من ملكات تجمع فلا يكون الوحدة ملكة للكثرة وكذلك لا يكون الملكة هى الكثرة
اذ الملكة لا تتركب من اعدامها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة واما تقابل الايجاب
والسلب فلان احد النقيضين لا يكون مقوما للآخر قال ثم معروضهما قد يكون واحدا ،
اقول معروض الوحدة قد يكون مغايرا لمعروض الكثرة بالذات وقد يكون معروضهما

واحدا فح يكون له جهتان جهة الوحدة وجهة الكثرة ولابد من تغايرهما لامتناع ان تكون الشئ
من جهة واحدة واحدا وكثيرا فجهة الوحدة اما ان تكون مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها او لا هذا
ولا ذاك فان كان الثالث فالوحدة عرضية كما يقال نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى
المدينة فان جهة اتحاد النسبتين كون كل من النفس والملك مدبرا اذ التدبير غير عارض للنسبتين
ولا مقوم لهما بل عارض للنفس والملك والنسبة متعلقة بهما فيلزم ان تكون للتدبير تعلق بالنسبتين
ولا تكون التدبير مقوما ولا عارضا لهما وان كان الثاني وهو ان تكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة
فاما ان تكون هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اى موضوعات معروضة لمحمول واحد
والاول كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا فى ان كلا منهما
محمول على الانسان والمحمولية المتحدة لهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتعبير على هذا الوجه احسن
من ان يجعل جهة الاتحاد بين الكاتب والضاحك هو الانسان فان الانسان لا يقال له انه عارض
للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز والثانى كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض
لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما ويمكن ان يجعل
فى هذا المثال جهة الاتحاد الابيض العارض للقطن والثلج ولفظة موضوعات زائدة وقعت سهوا
من الناسخين وان كان الاول وهو ان تكون جهة الوحدة مقومة للكثرة فاما ان تكون جهة الوحدة
مقولة فى جواب ما هو بالنسبة الى الكثرة او مقولة فى جواب اى شئ هو وان كانت مقولة فى جواب
ما هو فان اختلف الكثرة فى شئ من الذاتيات فالوحدة جنسية كوحدة الانسان والفرس
فى الحيوان وان لم تختلف فالوحدة نوعية كوحدة زيد وعمرو فى الانسان وان كانت مقولة
فى جواب اى شئ هو فالوحدة فصلية كوحدة افراد النوع فى فصله ان كان له فصل كوحدة
زيد وعمرو فى الناطق والوحدة الفصلية مستلزمة للنوعية والجنسية من غير عكس هذا او الثانى
معروض الوحدة والكثرة واحدا اما اذا تغاير موضوعاهما فح اما ان تكون موضوع الوحدة موضوع
مجرد عدم الانقسام لا غير اى تكون ذلك الموضوع هو انه شئ غير منقسم وليس له مفهوم

سوى ذلك فهو الواحد قوله وحدة بقول مطلق اى وحدة يعبر عنها بقول مطلق من غير
ان يقال وحدة النقطة او المفارق او غير ذلك فى الانقطة اى وان كان موضوع الوحدة لم
مفهوم زايد على مجرد عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع ومفارق ان لم يكن ذا وضع
كالنفس والعقل هذا اذا لم يقبل موضوع الوحدة القسمة وان قبلها فاما ان يقبل القسمة
لذاتها اولا والاول هو المقدار والثانى الجسم وان تشابهت اجزاؤه فهو بسيط والا فهو المركب
وقد تقسم ما يقبل القسمة لذاته باعتبار آخر وهو ان القابل للقسمة ان لم ينقسم بالفعل فهو
واحد بالاتصال وان انقسم بالفعل فان لم يكن اجزاؤه متباينة بالشخص فهو المركب الحقيقى
والا فهو الواحد بالاجتماع ووحدته اما طبيعية كالبدن الواحد او صناعية كالبيت الواحد
او وضعية كالدرهم الواحد وبعض هذه الامور اولى بالوحدة من بعض فان الواحد من كل وجه
وهو الواحد الحقيقى الذى لا ينقسم بوجه من الوجوه لا بحسب الاجزاء الكمية ولا بحسب الاجزاء الحدية
كالواجب
ولا بحسب الجزئيات اولى من الواحد بالنوع الذى هو اولى من الواحد بالجنس والكل هو على
هذا النحو اعنى على نحو الوحدة فالكل لانه هو هو وان يكون للشيئين فصل من وجه وكما يقال جهة
الوحدة اما مقومة او عارضة كذلك جهة هو هو جميع اقسام الواحد يتحقق فى اقسام هو هو لكن
ينبغى ان يعتبر فى هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون الاثنينية فلا يتصور فى الشخص الواحد من حيث
هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانه يتصور فى الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد والوحدة
فى الوصف العرضى والذاتى يتغاير اسماؤهما بتغاير المضاف اليه فان الاتحاد فى الجنس يسمى
مجانسة وفى النوع مماثلة وفى الخاصة مشاكلة وفى الكيف مشابهة وفى الكم مساواة وفى
الاطراف مطابقة وفى الاضافة مناسبة وفى وضع الاجزاء موازاة وا ... والاتحاد مع ... اهل
الاتحاد ومفهومه الحقيقى هو انه كان شئ واحد بعينه شيئا آخر وقد يطلق بالمجاز على صيرورة شئ
شيئا آخر بطريق الاستحالة وهو ان يزول شئ عن ذلك الشئ الصاير شيئا ما وينضاف اليه شئ آخر
كما يقال يجعل الهواء ماء والاسود ابيض او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شئ آخر الى الشئ

الصايد فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بالمعنيين
جايز بل واقع والاتحاد الذي هو ح هو بالمعنى الاول والمفهوم بطريق الحقيقة والاتحاد بهذا المعنى
غير معقول والقول به شعري لانه مخيل وسبب تخيله بطنه طائفة من عوام المتألهة والمتصوفة
حقا والذي يدل على استحالته ان الاتحاد بهذا المعنى يقتضي امرين امرا كان قبل الاتحاد وامرا
حصل بعده فالاول هو الصاير والثاني هو المصير اياه الاول فبعد الاتحاد ان كان الامران
موجودين معا فهما اثنان متميزان وهذا ينافي الاتحاد وان كانا معدومين فليسا متحدين
لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم ولانه ح لا يكون اتحادا بل اعداما وان كان احدهما معدوما والاخر
موجودا فان كان المعدوم هو الثاني والموجود هو الاول لم يتحقق الاتحاد اصلا وان كان المعدوم
هو الاول والموجود هو الثاني فقد بطل كون الاول بالموصوف بانه صار غيره اياه اي قد بطل ما فرضناه
من ان الاول صار ثانيا لانه على تقدير الاول لم يصر الاول بعينه الثاني قيل لقائل ان يقول
لانم انهما لو كانا موجودين لما بقي الاتحاد وانما يكون كذلك ان لو كانا موجودين ومتعينين لم لا يجوز
ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد كما في الجنس والفصل اجيب بان الوجود الواحد
الذي صارا موجودين به اما ان يكون احد الوجودين الاولين او وجودا ثالثا فان كان الاول
يلزم انعدام احدهما بالضرورة ويلزم المحذور الذي ذكرنا وان كان الثاني فلا ح اما ان يكون كل
من الوجودين الاولين باقيا اولا فان كان الاول لوجب ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين
متغايرين وهو ح بالضرورة والثاني يوجب انعدامهما وكون الشيء الواحد موجودا
بوجودين واما انعدامهما معا وحدوث شيء ثالث وكلاهما ح ولا يمكن ان يتحد الوجودان
والا يلزم ان يكون الوجود موجودا وهو ح فلو استدعى جهتي تغاير واتحاد ولانه لو لم يكن فيه
جهة الاتحاد امتنع هو هو وان لم يكن فيه جهة التغاير يلزم اتحاد الاثنين وهو ح قال والوحدة
مبدأ العدد المتقوم بها اه اقول الوحدة ليست بعدد لان العدد هو الكم المنفصل فلا بد فيه
من الانفصال فلا يكون عددا بل هي مبدأ للعدد لان العدد متقوم بها لا بغيرها فان الستة

والوحدة لا انفصال فيها

مثلا

مثلا متقومة بالوحدة ست مرات لا بثلثة مرتين او باثنين ثلث مرات فان تقومها بهما ليس اولى من تقومها باربعة
واثنين ولان تقومها بخمسة وواحد فح لا يخلو اما ان يتقوم بكل منها وهو ح لان واحدا منها كاف في تقومها
ومن المح ان يتقوم الشيء باموركل منها كاف في تقومه او ببعض منها دون بعض فيلزم الترجيح
بلا مرجح وهو ح فيلزم ان تقومها بالوحدات التي يبلغها ذلك النوع من العدد ويكون كل واحد
من تلك الوحدات مبدأ لها وجزء من ماهيتها والاعداد الباقية التي يمكن اعتبارها في العدد مثل
الثلثة والثلثة في الستة وكذا الاربعة والاثنان فيها خواص لازمة لها ويجوز ان تكون لحقيقة واحدة
لوازم متكثرة واذا اضيف الى الوحدة وحدة مثلها حصلت الاثنينية والاثنان نوع من العدد لانه كم
منفصل وما يقال ان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس بعدد وكذا الاثنان الذي هو الزوج الاول
ليس بعدد اذ فيه انفصال الا ان الاحاد كلها ثلثة عند النحويين واما القوم فانهم يعنون بالاحاد
ما فوق الواحد والثلثة تحصل من ضم الواحد الى الاثنين ثم تحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد فان
كل نوع اذا زيد عليه واحد تحصل نوع اخر والتزايد لا ينتهي الى حد لا يتزايد عليه ولا ينتهي الانواع الى
نوع لا يكون فوقه نوع اخر ومثل الانواع مختلفة الحقايق لان لكل منها لوازم لا يمكن لغيرها كالاولية
والمنطقية والاصمية واختلاف اللوازم دال على اختلاف ملزوماتها بالحقايق اذ لا يمكن استنادها الى
المشترك بل الى امر مختص مقوم للملزوم والا لعاد الكلام فيه وتسلسل فلكل واحد من تلك الحقايق اعتباران
احدهما عام بالنسبة الى كل نوع من الانواع وهو ان فيها عددا والاخر خاص وهو خصوصية تلك
الكثرة التي هي صورتها النوعية التي هي بها هي فيكون تلك الحقايق انواعا اضافية بالنسبة الى العدد
وكل واحد منهما امر اعتباري اه اقول كل واحد من انواع العدد امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان
يحكم العقل بذلك النوع من العدد على الحقايق التي هي انواع الموجودات كالانسان والفرس والبقر
وغيرها او اشخاصها كافراد الانسان وافراد الفرس وغيرها وانما يحكم بذلك النوع من العدد عند انضمام
بعض تلك الحقايق الى بعضه في العقل انضماما بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد
يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما واحد اخر يحكم العقل بالثلثة عليها واذا انضم واحد اخر اليها

[illegible]

يحكم العقل بالاربعة عليها وهكذا وسائر الانواع غير متحققة في الاعيان وذلك لان الاربعة مثلا لو
كانت موجودة في الخارج لا يكون وجودها اذ لا يمكن قيامها بنفسها بل يكون عارضة لغيرها قائمة
به فيكون عرضا قائما بموضوعه فاما ان يكون الاربعة بتمامها قائمة بكل شخص من اشخاص الانسان مثلا
وهو ح والا يلزم ان يكون شخص واحد اشخاصا اربعة او في كل واحد من الاشخاص شيء من الاربعة
وليس في الاربعة الا وحدات فيكون في كل شخص وحدة فلم يوجد نوع واحد في الخارج متحصل
هو الاربعة او لم يكن الاربعة بتمامها ولا شيء منها قائما بكل شخص فيلزم ان لا يكون الاربعة موجودة
متحققة في الخارج واذا لاحظ العقل واحدا في المشرق الى الواحد في المغرب حكم بالاثنين عليهما فلو كان
الاثنان من الموجودات الخارجية كيف عروضه لهما في الخارج قال والوحدة قد يوصف لذاتها اه اقول
الوحدة قد يوصف لذاتها وذلك لان ذاتها من الامور الاعتبارية والامر الاعتباري لو تحقق في العقل يوصف
له وحدة في العقل وكذا الوحدة يوصف لمقابلها وهو الكثرة اذ يقال عشرة واحدة او اربعة واحدة ولان
الكثرة ايضا متحققة في العقل فيعرض لها وحدة وعروض الوحدة لذاتها ولمقابلها لا يستلزم التسلسل فيها
بل ينقطع بانقطاع اعتبار العقل كساير الاعتباريات والوحدة قد يوصف لما شركه فان وحدة
زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة ويمتاز احد منهما عن الاخرى باضافتها الى ما يضاف اليه فان وحدة
زيد ممتازة عن وحدة عمرو باضافتها الى زيد فيختص الوحدة بالمضاف المشهوري فان الوحدة
المقيدة لموضوعها من المضاف المشهوري من الوحدات وكذا قد يوصف لمقابل الوحدة اي الكثرة شركة
فان العشرة العارضة لاحاد الانسان شاركة للعشرة العارضة لاحاد الفرس في مطلق العشرة
وممتازة عنها باضافتها الى موضوعها فيختص كل منهما بالمضاف المشهوري فان العشرة المقيدة
لموضوعها الذي هو احاد الرجال مضاف مشهوري قال ويضاف الى موضوعها باعتبارين اه اقول
الوحدة وحدة لموضوعها وعرض حال فيه ومقابل للكثرة فيعرض لها اضافات ثلث اثنتان بالقياس
الى موضوعها واحدة منها باعتبار انها وحدة وثانيتها باعتبار حلولها والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة
وهي انها مقابلة للكثرة وكذا المقابل اي الكثرة يوصف لها من الاضافات الثلث فانها كثرة لموضوعها

وحدة م

يتصور م

فيه م

وعرض

وعرض حال فيه ومقابل للوحدة فالاضافة الاولى والثانية باعتبار موضوعها والثالثة باعتبار
مقابلها قال ويعرض لهما ما يستحيل عروضه لهما اه اقول الكثرة قد يوصف لها ما يمتنع عروضه للوحدة
وهو التقابل فانه يمتنع ان يوصف للوحدة لانه نسبة يقتضي الاثنينية فيمتنع عروضها للوحدة ولا يمتنع
عروضها للكثرة والتقابل امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة وقد
اعتبر عروضها الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد فانه لا يمتنع اجتماع الضدين في موضوعين
ولا في موضوع بحسب زمانين واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المتضايفين فانه يمكن عروضهما لشخص
واحد في زمان لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما قد يعرضان لشخص واحد لكن
من جهتين والتقابل متنوع الى انواع اربعة تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة وتقابل
الضدين وتقابل المتضايفين وذلك لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين بان لا يكون واحد منهما
عدما لشيء ح اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر اولا والاول هو تقابل المتضايفين
كالابوة والبنوة والثاني هو تقابل الضدين كالحرارة والبرودة او يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا
بان يكون عدما للوجودي اما ان يعتبر موضوع من شانه الوجودي اولا يعتبر فان اعتبر فهو تقابل العدم
والملكة ويسمى الملكة بالقنية ايضا كالعمى والبصر وان لم يعتبر فهو تقابل الايجاب والسلب وتقابل الايجاب
والسلب راجع الى القول والعقد اي يكون المتقابلان فيهما اما في القول كقولنا زيد انسان زيد ليس
بانسان او العقد والتصور لمعناه ولا تحقق لواحد من المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب في
الخارج فانه ليس في الخارج شيء هو ايجاب او سلب بل هما من العقود العقلية الواردة على ما في العقل من
النسبة الثبوتية او القول الدال عليها وتقابل العدم والملكة هو تقابل الايجاب والسلب ماخوذا مع اعتبار
خصوصية وهو ان يكون السلب ليس سلبا للايجاب مطلقا بل سلبا للايجاب عن محل من شانه الايجاب
كالعمى والبصر وتقابل الضدين قد يكون مشهوريا وهو ان يكون الامران وجوديين لا يعقل ماهية كل منهما
بالقياس الى الآخر من ان يكون بينهما تعاقب ويكون بينهما غاية الخلاف وقد يكون حقيقيا
وهو المشروط بان يكون بينهما تعاقب ويكون بينهما غاية الخلاف وتقابل التضاد المشهوري

اعم من تقابل التضاد الحقيقي مطلقا وتقابل العدم والملكة ايضا قد يكون مشهوريا وهو ان يشترط
فيه موضوع قابل للوجودي بحسب وقت يمكن حصوله فيه كعدم اللحية في وقت من شان الشخص اللحية
وقد يكون حقيقيا وهو ان يعتبر موضوع مستعد للوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه وتقابل العدم
والملكة الحقيقي اعم من تقابل العدم والملكة المشهوري مطلقا قوله وبتعاكس هو وما قبله في التحقيق
والمشهوري اي يتعاكس تقابل الضدين وما قبله اي تقابل العدم والملكة في التحقيق اي الحقيقي من
التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل
التضاد فان قيل الايجاب والسلب كما يكونان بين قضيتين يكونان بين مفردين كالوس واللاوس
فلا يكون تقابل الايجاب والسلب راجعا الى القول او العقد اجيب بانه ما لم يعتبر صدق الوس
واللاوس على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما فيكون هذا ايضا راجعا الى القول او العقد
فان قيل لا نسلم انحصار التقابل في الانواع الاربعة التي ذكرتم لجواز ان يكون التقابل بين عدمين اجيب
بان العدمين لا تقابل بينهما اذ العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق لامتناع كون الشيء مقابلا لنفسه
ولا العدم المضاف لكونه مجتمعا معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود
هو غير الوجودين اللذين هي عدمهما فان قيل التقابل بين العدمين واقع كتقابل العمى واللاعمى وانتفاء
العمى بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلية الموضوع فان كان الاول يكون سلب عدم البصر هو بعينه البصر
فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا اعتبار لحرف السلب في اللاعمى وان كان الثاني يكون اللاعمى
عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدمين
قيل ان الحكماء اشترطوا في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف وان يتعاقبا على موضوع واحد
فلا يكون تقابل الوجوديين منحصرا في القسمين لخروج تقابل السواد والصفرة والانسانية والفرسية
يقع خارجا عنهما مع صدق التعريف عليه اجيب بانهم اشترطوا في التضاد الحقيقي ذلك واما في التضاد
المشهوري فلا والقسمة انما انحصرت بالنسبة الى التضاد المشهوري والانسان والفرس وان كانا
متباينين لكنهما غير متقابلين لانه لا بد وان يكون كل منهما في موضوع وهو المحل المستغني عن الحال والانسان
لان المتقابلين ...

والوس

والوس لا يكونان في موضوع فلا يكونان متقابلين وقيل ان اشترط في القسم الثاني ان يكون العدمي
عدم الوجودي فقد يوجد تقابل غير تقابل العدم والملكة وغير تقابل الايجاب والسلب كتقابل الملزوم
مع عدم اللازم وان لم يشترطوا يكون هذا التقابل من السلب والايجاب اذ لم يشترط
موضوع قابل مع انه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما على انهم صرحوا بان العدمي في هذين القسمين
يجب ان يكون عدم الوجودي اجيب بان التقابل يعتبر بالنسبة الى موضوع واحد وعدم اللازم
ووجود الملزوم لم يتصور تواردهما على موضوع واحد لان موضوع عدم اللازم مباين لموضوع
الملزوم فيكون من قبيل المتباينين لا من قبيل المتقابلين قال ويندرج تحته الجنس اي النوع
اي ويندرج تحت التضايف الجنس اي التضايف باعتبار عارض اعلم ان التقابل جنس
لهذه الاربعة نظرا الى ذاته فان التقابل يصدق على هذه الاربعة صدق المقول في جواب ما هو
بحسب الشركة والتقابل من حيث عروضه له تقابل التضايف مندرج تحت التضايف ولا يمتنع
ان يكون الشيء باعتبار ذاته اعم مطلقا من شيء آخر وباعتبار عارض اخص منه مطلقا كالجسم
فانه اعم مطلقا من الحيوان وباعتبار انه كاتب اخص منه مطلقا وكذلك السواد نظرا الى ذاته
ضد للبياض ومن حيث انه ضد له مضاف اليه فيكون عروض التضاد لذاتهما وعروض التضايف
لحلولهما اعني الضد المحمول على كل منهما او للمجموع المعبر وهو الذات المقيد بقيد انه ضد ومقولية
التقابل على هذه الانواع الاربعة بالتشكيك فان بعضها اقوى من بعض في التقابل واكثر الانواع
في التقابل تقابل الايجاب والسلب ولا يخرج شيء من انواع التقابل عن تقابل الايجاب لا يرى
ان الامر الذي يصدق عليه انه ليس بخير فيه عقدان انه ليس بخير وعقد انه شر وعقد انه ليس بخير
لا ينافيه عقد انه شر اذ يصدقان على ذات واحدة ولا عقد انه ليس بشر اذ يصدقان ايضا على امر
واحد فالمنافي لعقد انه ليس بخير هو عقد انه خير والمنافاة متحققة من الجانبين فعقد انه خير لا ينافيه
الا عقد انه ليس بخير ولا ينافيه عقد انه شر واذا انحصر المنافي لعقد انه خير في عقد انه ليس بخير كان
التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين وايضا للخير عقد انه خير وعقد انه

عقدان

ليس بشر والاول ذاتي والثاني عرضي لانه خارج عن حقيقة الخير وعقداته ليس بخير رافع لعقداته
خير وعقداته شر رافع لعقداته ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معانده من الرافع للامر الوصفي فعقداته
ليس بخير اقوى معانده لعقداته انه خير من عقداته شر لان المنافاة بين الشيء وبين ما يرفع ذاته اقوى من
المنافاة بينه وبين ما يرفع الامر الخارج عنه وايضا فان الشر لولا اشتماله على انه ليس بخير لما كان
عقداته شر رافعا لعقداته خير فانا لو فرضنا بدل الشر شيئا آخر مما ليس بخير لكان اعتقاد كون الشيء
ذلك الامر المشتمل على انه ليس بخير مانعا اعتقاد انه خير لا لانه ذلك الامر بل لاشتماله على انه ليس بخير وذلك
يدل على ان التنافي بالذات لا يكون الا بين السلب والايجاب قوله ويندرج تحت الجنس اراد
بالجنس التقابل المشترك بين الاقسام وهو مقول على الاربعة بالتشكيك كما ذكر فلا يكون جنسا للاربعة
بل يكون اعم من الاربعة وخارجا عنها واطلاق الجنس على الاعم الخارجي تسامح قال ويقال للاول مناقض اقول
لما فرغ من اقسام التقابل اراد ان يشير الى احكام كل قسم منها فقال تقابل الايجاب والسلب
يقال له التناقض وعرف بانه اختلاف القضيتين بالسلب والايجاب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما
وكذب الاخرى واحترز بقوله لذاته عن الاختلاف بينهما بالسلب والايجاب بحيث يقتضي صدق احديهما وكذب
الاخرى لكن لا لذاته وصورته بل بواسطة خصوصية المادة مثل اختلاف الكليتين في مادة يساوي حقيقة
المحمول الموضوع فيها كقولنا كل انسان ناطق ولا شيء من الانسان بناطق وكذا اختلاف الجزئيتين
فيها كقولنا بعض الانسان ناطق ليس بعض الانسان بناطق او بواسطة الاختلاف في احدهما
واللازم المساوي للاخرى مثل قولنا هذا انسان ناطق هذا ليس بناطق فان الاختلاف بين الكليتين
وبين الجزئيتين في الصورة الاولى لا يقتضي لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى بل لخصوصية المادة وكذا
الاختلاف بين قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق لا يقتضي لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى
بل بواسطة الاختلاف بين قولنا هذا انسان هذا ليس بانسان وقد اشترط في تحقق التناقض بين
القضيتين شرائط وحدة الموضوع فيهما لانتفاء التناقض عند تغاير الموضوع فيهما كقولنا زيد كاتب
عمرو ليس بكاتب ووحدة المحمول والالانتفى عند عدمها كقولنا زيد كاتب زيد ليس بنجار ووحدة

الزمان

الزمان ووحدة المكان ووحدة الكل والجزء ووحدة القوة والفعل ووحدة الشرط ووحدة الاضافة
لانه عند عدم اتحاد القضيتين في هذه الامور لم يتحقق التناقض بينهما وهذه الوحدات الست
المتاخرة عن وحدة الموضوع ووحدة المحمول يمكن اعتبارها في الموضوع والمحمول ولا اختصاص
لشيء منها باحدهما دون الاخر واكتفى الشيخ ابو نصر الفارابي بثلث منها وحدة الموضوع
والمحمول والزمان والخمس الباقية راجعة اليها ويمكن رد الكل الى وحدة النسبة الحكمية التي ورد
عليها الايجاب والسلب اذ وحدتها يستلزم الوحدات الثمان وانتفاء الوحدات الثمان
يستلزم تغايرها وهذه الشرائط في القضايا الشخصية واما المحصورة فيشترط مع هذه الشرائط
الثمانية شرط تاسع وهو الاختلاف في الحصر اي الكلي والجزئي لصدق الجزئيتين وكذب الكليتين
في كل مادة يكون الموضوع فيها اعم من المحمول فان الكلية ضد اي ضد للكلية فيجوز كذبهما لجواز كذب
الضدين كقولنا كل حيوان انسان لا شيء من الحيوان بانسان بعض الحيوان انسان ليس بعض
الحيوان بانسان هذا اذا كانت القضايا مطلقة واما الموجهات فيشترط مع الشرائط المذكورة
شرط عاشر وهو اختلاف القضيتين بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا اي بحيث لا يمكن صدقهما
معا والكذب بهما معا بل يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة وذلك انما يتحقق باختلافهما في الجهتين اذ
لو لم تختلفا في الجهة جاز صدقهما فيهما جميعا او كذبهما معا في الضروريات جاز كذبهما في مادة الامكان
والممكنتان جاز صدقهما فيها وجميع القضايا اما ضرورية او ممكنة فجميع الصادق عليها في الامكان يجوز صدق
موجبتها وسالبتها من جنس واحد في مادة الامكان فلا تناقض بين المتجانسين فلا بد من الاختلاف
في الجهة ولما فرغ من احكام التقابل في الايجاب والسلب شرع في احكام تقابل العدم والملكة فقال
العدم والملكة اذا قيدا في القضايا اي اذا اعتبرا في القضايا بان يجعل كل منهما محمولا على موضوع فاجعل
العدم محمولا فيها سميت تلك معدولة وينبغي ان يتاخر حرف السلب اذا كان جزءا من المحمول عن الرابطة
زيد هو لا بصير او ليس بكاتب والمعدولة الموجبة يقابل الوجودي اي الموجبة المحصلة صدقا فقط لامتناع

ان يصدق

الكاتب واللاكاتب على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان
انما يصدقان عند وجود الموضوع واذا كذبتا صدق مقابلاهما بالضرورة وهما السالبتان مثال
الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس هو كاتب ليس زيد بلا كاتب
قال وقد يستلزم الموضوع لاحد الضدين بعينه اقول لما فرغ من احكام تقابل العدم والملكة اشار
الى احكام تقابل التضاد فقال وقد يستلزم الموضوع لاحد الضدين بعينه مثل الثلج المستلزم
للبياض بعينه او لا بعينه مثل بدن الحي المستلزم للصحة او المرض فان بدن الحي يستلزم احدهما
لا بعينه ~~قد يستلزم احدهما لا بعينه~~ وقد لا يستلزم الموضوع لاحد الضدين لا معينا ولا غير معين
وح اما ان يخلو عنهما او عن الوسط كالفلك الخالي عن الحرارة والبرودة واليه اشار بقوله عند
الخلو او يتصف بالوسط واليه اشار بقوله او الاتصاف بالوسط فالوسط اما ان يكون له اسم
محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد وكالمتوسط بين السواد والبياض او لا يكون له
اسم محصل بل يعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر لكن ليس كل ما يعبر بسلب الطرفين
كان وسطا فان الفلك يقال انه لا ثقيل ولا خفيف ولا تشير الى حالة متوسطة بين الثقل والخفة
ولا يعقل للشيء الواحد ضدان بل ضد الواحد واحد لان ضد الشيء يلزم من وجوده عدم الشيء
والذي يلزم من وجوده عدم الضد لا يخ اما ان يكون واحدا او متعددا فان كان واحدا المطلوب ان يكون
الواحد واحدا فقط وان كان متعددا فان لم يكن واحد منهما في غاية البعد من الضد الاول لم يكن واحد منهما
ضدا له وان كان احدهما في غاية البعد فقط كان هو الضد فقط فان كان كل منهما في البعد فان كانا
مضادتهما له بامر مشترك بينهما يكون الضد ذلك الامر المشترك فيكون امرا واحدا وان كانت مضادتهما له
بسبب امر مختص بكل منهما كان الضد الاول ضدا لذينك الامرين بجهتين مختلفتين فيكون الضد للشيء
بجهة شيئا واحدا له ضد واحد وكذا الضد من الجهة الاخرى فعلم ان ضد الواحد على تقدير ليس الا واحدا
وهو المط وقد علم بالاستقراء ان الاجناس لا تتضاد بل التضاد انما يعرض للانواع الاخيرة والتضاد

في

٥٩

في الانواع الاخيرة مشروط بدخول تلك الانواع تحت الجنس الواحد السافل وبهذا ايضا علم بالاستقراء
وقيل ان الخير والشر جنسان متضادان اجيب بانا لا نسلم ان الخير والشر ضدان فان الخير حصول
كمال للشيء والشر عدم ذلك الكمال لا لكل الشيء القابل فبينهما تقابل العدم والملكة وقيل ان
الشجاعة مضادة للتهور والجبن فيكون للشيء الواحد ضدان ويكون كل من الضدين مندرجا تحت
جنس غير الجنس المندرج تحته الضد الآخر فان الشجاعة داخلة تحت جنس الفضيلة والتهور والجبن اللذان
يكونان ضديها مندرجان تحت جنس الرذيلة والجواب عنه ان لا تكون ضد الشيء منهما فانه ليس بينها
وبين احدهما غاية الخلاف قوله وجعل الجنس والفصل واحدا اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال
ان كل واحد من الضدين مشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد
انما يقع بالفصول والفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس
واحد تقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحد في الخارج فالوجود العيني هو بعينه جنس وهو فصل
ولا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر في الاعيان بل كون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود للآخر
انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار
لان التضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية واعلم ان من الاحكام ما هي
للتضاد الحقيقي المشهوري وانما لم يتعرض ههنا لاحكام التضايف لان بحث الاضافة في مباحث مفصلا في
الاعراض قال كل شيء يصدر عنه الامر اما بالاستقلال او الانضمام اقول لما فرغ من لواحق الماهية شرع في لواحق الموجود
فان العلة والمعلولية من الاعتبارات العقلية الاضافية اللاحقة للوجود والعلية والمعلولية تصورهما بديهي
فان كل احد يعرف ببداهة العقل معنى التأثير والتأثر فتعريفهما ههنا انما هو بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة فاعرف
ذلك فيقول العلة ما يصدر عنه امر اما بالاستقلال ان كانت تامة او بانضمام غيره اليه ان كانت ناقصة
والمعلول الامر الذي يصدر فالعلة التامة جميع ما يتوقف الشيء عليه والعلة الناقصة بعضه فدخل في
العلة التامة الشرائط وزوال الموانع وليس المراد من دخول المانع في العلة ان العدم يفعل شيئا

في الفصل الثالث في العلة والمعلول كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية

بل المراد به ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول لا يجده حاصلا دون عدم المانع والعلة التامة المشتملة على
جميع العلل الناقصة لا يكون موجودا واحدا مركبا في الخارج لامتناع تركب الشيء من الامور الوجودية
والعدمية في الخارج بل كونها موجودا واحدا مركبا انما هو باعتبار العقل فلا يلتفت الى ما يقال من انه
الشيء لو كان موجودا في الخارج يجب ان يكون علته التامة موجودا او لانها لذات والعلل الناقصة
اربع فاعلية ومادية وصورية وغائية وذلك لان العلة الناقصة اما جزء لقوام المعلول او خارج عنه
والاول اما ان يكون المعلول بالقوة وهو العلة المادية كالخشب بالنسبة الى السرير او بالفعل وهو العلة الصورية
كصورة السرير بالنسبة اليه والخارجة اما ان يكون منها الوجود او لاجلها الوجود والاول هو العلة الفاعلية
كالنجار بالنسبة الى السرير والثانية هي العلة الغائية كالجلوس على السرير بالنسبة اليه واما الشرائط وارتفاع
الموانع فراجعة الى تتميم العلة المادية والفاعلية فلهذا لم يجعلها قسمين بالاستقلال قال الفاعل مبدأ
التأثير اه اقول اراد ان يشير الى احكام كل واحد من العلل الاربع بالتفصيل فبدأ بالفاعل الذي هو
المفيض لوجود المعلول فقال الفاعل مبدأ التأثير اي يعتد وجود المعلول واذا وجد بجميع جهات التأثير من الالة
والغاية كالقدوم للنجار والمعاون كالمنشار والوقت كالصيف للاديمي والداعية كالجوع للاكل وزوال
المانع كزوال الغيم للقصار يجب وجود المعلول لانه لو لم يجب عند وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لكان
اما ان يمتنع او يبقى على امكانه والاول باطل بالضرورة وكذا الثاني والا لجاز وجود المعلول وعدمه فلو وجد لاخ
اما ان يكون وجوده بامر زائد او لا والاول يقتضي ان لا يكون الفاعل موجودا بجميع جهات التأثير ضرورة
كون ذلك الزائد منها والتقدير بخلافه والثاني يقتضي الترجيح بلا مرجح وهو ممتنع ولا يجب ان يكون تأثير الفاعل
مقارنا لعدم المعلول لما عرفت ان الواجب بالغير يجوز ان يكون دائم الوجود الا اذا كان وجود الفاعل
مختارا فانه يجب ان يكون تأثيره مقارنا للعدم لان القصد انما يتوجه الى ايجاد المعدوم قال ولا يجوز بقاء
المعلول بعد العلة وان جاز في المعدات اقول لا يجوز ان يبقى المعلول موجودا بعد انعدام العلة لان علة حاجة المعلول
الى المؤثر الامكان والامكان حال البقاء متحقق والا يلزم الانقلاب فيبقى الحاجة فيمتنع ان يتحقق بدون

المحتاج اليه والا لم يكن الحاجة متحققة معه والذي يظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء
والسخونة تبقى بعد النار فالسبب فيه الجهل بما هو علة بالحقيقة فان البناء والاب والنار ليست عللا في
الحقيقة لقوام هذه المعلولات فان البناء حركته علة لحركته ثم سكونه وترك الحركة علة لانتهاء تلك الحركة
وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع علة لتشكل ما وكل منها هو علة وهو معلوله معا واما الاب فهو
علة لحركة المني الى ان انتهت لحصول المني في القرار ثم حصوله في القرار علة لامر ما ثم تصويره حيوانا
وبقاؤه حيوانا علة اخرى واذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها وكذلك النار علة لتسخين الماء والتسخين
علة لابطال استعداد الماء بالفعل لقبول الصورة المائية او حفظها وتلك او شيء آخر علة لاحداث الاستعداد
التام في مثل هذه الحال لقبول صورة النارية وعلة صورة النارية هي العلل التي تكسو العناصر صورها
وهي مفارقة فيكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلولات واما الامور المتقدمة فهي اما علل بالعرض او
معدات فان العلل مع المعلولات لكن العلل المعدة لا يمتنع ان يبقى المعلول بعد انعدامها فان الجسم في
حيز بعد ان كان في حيز آخر يسمى ما سافة يتوقف على حصوله في المسافة الواقعة بينهما وحصوله في تلك الاجزاء
علة معدة لحصوله في الحيز المطلوب ولا يبقى هذه العلة المعدة مع بقاء المعلول قال ومع وحدته يتحد المعلول اه
اقول اختلفوا في ان الفاعل الواحد من جميع الوجوه من غير تعدد الالات والقوابل هل يجوز ان يصدر اكثر
من واحد او لا فقال الحكماء لا وقال اكثر المتكلمين نعم واختار المصنف الاول واليه اشار بقوله ومع وحدته
اي ومع وحدة جهة الفاعل من جميع الجهات يتحد المعلول والاحتجاج عليه من وجهين الاول انه لو صدر
عن الواحد الحقيقي اثنان لكان مفهوم انه بحيث يجب عنه احدهما مغاير لمفهوم انه بحيث يجب عنه الآخر اي عليته
لهذا غير عليته لذاك وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذا فرض شيئا واحدا هو اثنان هف ايضا
هذان المفهومان ان كانا داخلين في واحد منهما او خلا الآخر عنه او خارجا يلزم التركيب وان كانا خارجين
او احدهما نقل والآخر خارجا يلزم التسلسل وهو محال قيل يلزم كون الشيء مصدر الغيره امر اضافي والامر
الاضافي اعتباري وهو لا يتوقف عليه العلة على تعدد الخارج وايضا لا نسلم انه لو لم يكن كونه مصدرا حقيقيا لم

فان لم يتم البرهان كما ذكرنا وان كان حقيقة كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا
من جميع الوجوه والكلام فيه وايضا لو صح هذا البرهان يلزم ان لا يصدر من الواحد شئ اصلا
وتوضيحه من وجهين الاول لو صدر عنه شئ فكونه مصدرا له اما داخل او خارج ويتم الى آخره
الثاني لو صدر عنه شئ لزم ان يصدر عنه اثنان لانه لو صدر عنه شئ فكونه مصدرا مغاير له وهو
لا يجوز ان يكون نفس الامر فيكون خارجا معلولا فقد صدر عنه اثنان والجواب عن الاول ان كون الشئ مصدرا
لغيره اعني صدور الشئ من غيره يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة بالقياس الى المعلول
من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وهذا المعنى متقدم على
المعلول واحد اذا كان المعلول واحدا فذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة لذاتها
وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة لها واذا كان المعلول فوق واحد فحالة
يكون ذلك الامر مختلفا وح يلزم التكثر في الامور الحقيقية او التركيب وكلاهما محالان اما قوله لو كان صفة
حقيقية لكان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه قلنا ان كان المعلول واحدا
يكون ذلك المعنى هو نفس الفاعل ولا محذور فيه وان كان فوق واحد يلزم ان يكون احدهما مغايرا للفاعل
ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات فيلزم الخلف لانه ح يلزم ان
يكون ما فرضنا واحدا من جميع الوجوه غير واحد والمطلوب ليس الا هذا واما قوله في الوجه الاول لو صدر عنه شئ
فكونه مصدرا له امر مغاير لكونه نسبة قلنا كونه مصدرا بالمعنى الثاني لا يكون نسبة بل يكون عين المصدر
ان كان مصدر الواحد ولا يلزم المحذور وبهذا يعلم جواب الوجه الثاني قيل الواحد من جميع الوجوه قد يسلب
عنه اشياء كقولنا هذا الشئ ليس بانسان وليس بفرس وقد يتصف باشياء كقولنا هذا الرجل
قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه
واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة بحسب التعقل المذكور فح يلزم ان الواحد لا يسلب
عنه الا الواحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشئ عن الشئ واتصاف
من قبيل الحكماء

الشئ

الشئ وقبول الشئ للشئ امور عقلية لا تتحقق الا بعد تعقل الشئ مع ما هو مسلوب عنه وما هو
وصف له وما هو مقبول له فح لا يكون الواحد من حيث هو واحد مصدرا لها بل مع غيره الوجه الثاني الاحتجاج
انه لو صدر عنه اثنان يلزم اجتماع النقيضين والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة انه لو صدر عنه
اثنان مثل آ و ب لزم من حيث انه يجب عنه آ ان يجب عنه ب فهو لم يكن فيه حيثيتان لكان وجوبه عنه من الحيثية
التي وجب عنها آ يجب عنه ب وقد ثبت انه من حيث يجب عنه ب فيلزم التناقض وهذا الاحتجاج بينهما فان الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي لا يتوقف الا على تصور الطرفين
فان وقع فيه تردد بالنسبة الى بعض الاذهان فانما هو بسبب عدم تصور طرفيه على الوجه الذي
يتعلق الحكم به وقوله ثم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب خلي مقدر توجيهه
ان يقال لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد يلزم ان لا يوجد شيئان الا وان يكون احدهما علة للآخر
اما بوسط او بغير وسط وبعد الالف ف ان وجد موجودات كثيرة لا تتعلق بعضها ببعض
معلوم بالضرورة تقرير الجواب ان لباري تعالى معلول واحد الذي يعرض له الكثرة باعتبار الكثرة في
الاضافات فان له ماهية امكانية ووجودا وامكانا بالذات ووجوبا بالغير فباعتبار الكثرة في تلك
الاضافات يعرض له الكثرة ويصير بسببها مبدا للكثرة في مرتبة واحدة فان قيل الوجود والوجوب
والامكان اما ان يكون عدمية او وجودية فان كان الاول لا يكون علة للكثرة الوجودية وان كان
الثاني فلا يخ اما ان يكون واجبة لذاتها او ممكنة فان كان الاول يلزم تعدد الواجب وهو خلاف
مذهبهم وان كان الثاني يلزم ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد اجيب بان مثل الامور وجودية
اعتبارية لا يحسب الاعتبار للمعلول الاول ليست بداخله في وجوده وليست علل مستقلة
بانفسها بل هي شروط وحيثيات يختلف احوال العلة الموجودة بها ولا امتناع في كون الاعتبارات
شروطا وحيثيات للعلل قال المص في شرح الاشارات في بيان تكثر الجهات المقتضية لامكان
صدور الكثرة عن الواحد اذا فرضنا مبدءا اولا وليكن آ وصدر عنه شئ واحد وليكن ب فهو
في المرتبة الاولى ثم من الجائز ان يصدر بتوسط ب شئ واحد وليكن ج وعن ب وحده
عن آ م

شيء واحد ولكن قد يكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب
بالنظر الى اشيء آخر صادر في ثانية المراتب بلا توسط شيء آخر اي بدون ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء بتوسط
د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ز رابع وبتوسط ح خامس وبتوسط ج ساوس وعن ب
بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر
وعن ج د معا ثاني عشر ويكون جملتها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى
ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار ما في هذه المراتب مضاعفة
ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فظهر امكان ان
يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واعترض عليه بانه لو صدر عنه وحده ذلك الواحد آخر فلا بد
وان يكون له تأثير في صدور المعلول الثاني فكونه مصدرا للاول غير كونه مصدرا بعينه للثاني ويعود الفساد
وهذا الاعتراض ليس بشيء فان كونه مصدرا للثاني باعتبار الاول وكونه مصدرا للاول بالذات ويجوز ان يصدر
عنه شيئان احدهما بالذات والاخر بالواسطة فلا يلزم منه كونه مبدأ الاثنين من حيث هو واحد قوله وهذا
الحكم ينعكس على نفسه اي الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ينعكس على نفسه فلا يصدر الا عن الواحد
اي المعلول الواحد بالشخص لا يكون له الا علة مستقلة اذ لو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان واجب الوجود
بكل منهما والا لم يكن كل منهما او واحد منهما مستقلة بنفسه ووجوبه بكل منهما استغناء عن الاخرى فلو وجب بهما
لاستغنى عن كل منهما معا هف قوله وفي النوعية لا عكس اي العلة الواحدة بالنوع لا يجوز ان يصدر عنه
الا الواحد بالنوع لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف وهذا الحكم لا ينعكس اي المعلول
الواحد بالنوع يجوز ان يكون له علل مستقلة متخالفة بالنوع على معنى ان بعض افرادها واقعة بعلة
وبعضها باخرى كالحرارة التي يعلل بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالحركة وبعضها بالشعاع لا يقال
الطبيعة النوعية لا تخلو اما ان يكون محتاجا الى علة معينة منها او غنية عنها فان كان الاول فلا يوجد
لها الحاجة بالقياس الى غيرها فلم يقع الا ما قيل الطبيعة من حيث هي لا يكون لها اتها غنية ولا محتاجة لان هذا
في غاية السقوط لان الطبيعة من حيث هي اما ان يتوقف على هذه العلة اولا فان كان الاول لزمه

الاحتياج اليها وان كان الثاني لحقت الغنى عنها بل لان الطبيعة من حيث هي يكون غنية والحاجة يعرض لها
بالقياس اليها بل الحاجة انما يعرض لنوع من افراده والطبيعة من حيث هي غنية عن كل واحد من العلل المعينة
ومحتاجة الى علة ما لكن كل واحد من الافراد لما احتاج الى علة معينة واقتضت تلك العلة ذلك النوع لزمت
الطبيعة لاشتمال النوع عليها قال النسبتان من ثواني المعقولات اه اقول العلية والمعلولية من المعقولات
الثانية لانهما من الامور الاضافية للمعقولات الاولى في الذهن ولم يوجد في الخارج صورة تطابقهما اذ ليس في الخارج
شيء هو علية وشيء هو معلولية بل في الخارج شيء لو احصل في العقل يعرض له العلية او المعلولية فيه ولو كانتا
موجودتين في الخارج لزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة وهو محال وبين العلية والمعلولية تقابل التضايف
فان يعقل كل منهما مع تعقل الاخر وبالقياس اليه واذا كانتا متقابلتين لا يكونان مجتمعين في شيء واحد
من جهة واحدة فقد يجتمع العلية والمعلولية في شيء واحد بالنسبة الى امرين كالعلل المتوسطة فانها معلولة
بالقياس الى عللها وعلل بالقياس الى معلولاتها ولا يتعاكسان فيهما اي ولا يتعاكس العلية والمعلولية في العلة
والمعلولية اي لا يكون العلة معلولة لما هي علة له ولا المعلول علة لما هو معلول له والا يلزم كون الشيء متوقفا على ما
يتوقف عليه اما بوسط او بغير وسط وهو دور محال لان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء
فيلزم توقف الشيء على نفسه وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يكون شيئان ماهية كل منهما علة لوجود الاخر او
ماهية احدهما علة لوجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول فيكون كل منهما علة للاخر ولا يلزم توقف الشيء
على نفسه اجيب بانه لا يكون دور الا ان الشيء لم يتوقف على ما يتوقف عليه فان وجود كل منهما متوقف على
ماهية الاخر على التقدير الاول ووجود الثاني ماهية الاول ووجود الاول على وجود الثاني على التقدير الثاني وكلامنا
في الدور لا في غيره وايضا لا يجوز ان يكون الماهية بدون اعتبار الوجود علة للوجود لانا نعلم بالضرورة
ان علة الموجود لا بد وان يكون موجودا قبل وجود معلولها ووجود الواجب عين ماهيته فلا ينتقض
لا يقال ان اريد بهذا التوقف نفي الاحتياج فلا بد من افادة تصوره ليتبين صحته وفساده
وان اريد به الاحتياج فلا نسلم ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء لانه لو كان كذلك
لامتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه وليس كذلك فانا لو قدرنا

وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة والا يلزم تخلف المعلول عن العلة
القريبة وهو ممتنع لانا نقول لا نسلم ان اللازم باطل قوله لانا لو قدرنا وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة
البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا لا نسلم قوله والا يلزم تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم ولكن
لم قلتم بان ذلك ممتنع فان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزء منها واذا كان كذلك فالتخلف انما
يكون عن وجود جزء العلة التامة لا عنها وذلك غير ممتنع لانه غير مستقيم لان العلة القريبة وان سلم انه جزء
العلة لكن يكون جزءا مستلزما للمعلول اذ لا واسطة بينه وبين تحقق المعلول فلا يمكن تخلف المعلول عنه
لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم بل لما نقول ان اريد بقوله يلزم وجود المعلول في نفس الامر فلزوم
ممنوع لانه لا يلزم من تقديرنا وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة وجود المعلول في نفس الامر بل وجود المعلول
انما يلزم في نفس الامر اذا كانت العلة القريبة موجودة في نفس الامر ولا يلزم من تقديرنا العلة القريبة وجودها
في نفس الامر وان اريد به انه يلزم وجود المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة
فلا نم لزومه ايضا على ذلك التقدير فان ذلك التقدير محال جاز ان لا يلزم وجود المعلول على ذلك التقدير المحال
ولئن سلم لزومه على التقدير لكن لا يلزم منه ان لا يكون المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء
في نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك التقدير واقعا في نفس الامر وهو ممنوع وكلامنا في بطلان الدور
في نفس الامر لا على التقدير **قال** ولا يتراقى موصوفا بها في سلسلة واحدة الى غير النهاية اه **اقول** لما اشار
الى بطلان الدور اشار الى بطلان التسلسل وهو ان تتراقى موصوفية العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من معلول
معين الى غير النهاية واحتج على ذلك بوجوه الاول لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية يلزم انقطاع
السلسلة هي على تقدير لا تناهيها وكل ما يلزم عدمه على تقدير وجوده يكون محالا فتسلسل العلل والمعلولات الى غير
النهاية يكون محالا واما قلنا يلزم انقطاع السلسلة على تقدير لا تناهيها وذلك لان كل واحد من احاد السلسلة
ممكن لذاته وللاحاد جميعها متعلقة بكل واحد منها فيكون ممكنا لذاتها واجبة لغيرها فلها علة فعلتها اما الاحاد
باسرها فيكون متقدمة على نفسها لوجوب تقدم العلة على المعلول او كل واحد منها والاحاد لا يجب بكل واحد منها
ضرورة توقفها على غيره او بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بالعلية من البعض لان كل بعض

وجد انه يلزم المعلول ه

وذلك ه

فرض

فرض منها معلول لغيره فيكون علته اولى بذلك ضرورة كونها محصلة لاجزاء الكثير فيكون تعلق الاحاد
بها بالمعلولية اولى او امر خارج عنها فيكون كل واحد منها ممتنع الحصول بدونه والا فيكون بعضها
مستغنيا عن الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للجملة بل مع علة ذلك البعض المستغني
عن الامر الخارج بل يكون ذلك الامر الخارج واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته لاحتاج الى علة
فلا يكون السلسلة المفروضة سلسلة تامة ضرورة عدمه وتقدم علته على جميع اجزاء السلسلة
المفروضة فيكون مع علته جزءا منها وح يندفع ما قيل انه يجوز ان يكون علة السلسلة امرا خارجا
عنها ولا يكون واجبا بل ممكنا داخلا في سلسلة اخرى بان يكون في الوجود سلاسل غير متناهية
كل واحد منها مشتملة على علل ومعلولات غير متناهية لانه ح يلزم ان يكون ما فرضناه سلسلة
تامة سلسلة غير تامة واذا كان واجبا لذاته يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط بها فان
كان في وسطها يلزم ان يكون معلولا معه ولا الا كان مرتبطا بها ولا يكون في وسطها يكون طرفا
فينقطع به السلسلة قيل ان اردتم بالعلة جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها انه مفتقر اليه
فلم لا يجوز ان يكون الاحاد باسرها علة لنفسها وان اردتم بالعلة الفاعل فلم لا يجوز ان
يكون البعض منها بان يكون فاعلا واما قوله كل بعض فرض فعلته اولى ان يكون علة للاحاد
قلنا لا نم بحانه يجوز ان يكون البعض اولى بان يكون فاعلا للاحاد من علته اجيب بان المراد
بالعلة العلة المستقلة وهي ما لا يتوقف في التاثير الى معاون لا يكون منه والعلة المستقلة بهذا
المعنى لا يجوز ان يكون نفس الاحاد بالضرورة لان العلة المستقلة متقدمة على المعلول
بالضرورة ولا يجوز ان يكون كل واحد من الاحاد لان كل واحد يتوقف بتاثيره على معاون لا يكون
منه ولا بعض الاحاد لان علته اولى بان يكون علة مستقلة لان تاثير ذلك البعض لمعاونة علته التي
لا يكون منه بخلاف تاثير علته وايضا على تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون
البعض منها فاعلا لان تعلق الاحاد بكل بعض من حيث يتقوم الاحاد به على السوية فليس
بعضها اولى بان يكون فاعلا من بعض من جهة الجملة لكن علة كل بعض اولى بان يكون فاعلا

من ذلك البعض لان الاحاد ستقوم بها من حيث احديها بذاتها والاخرى بعلولها او حينئذ يندفع ما قيل
انه يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة لاثبوت بحيث لو تحقق لتحقق المجموع من دون
لانه لا يكفى فى كون الشىء علة مستقلة تحقق المعلول عند تحققه فلو فرض كونه علة لكان علة
اولى بالعلية منه لما ذكرنا قيل الاحاد لا يخ اما ان يكون لها وجود واحد زايد على وجودات الاجزاء
اولا فان كان الاول فلا نم انه لا يجوز ان يكون الاحاد باسرها علة قوله يلزم ان يكون الشىء
متقدما على نفسه قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو كان الاحاد من حيث هى موجودة بوجود واحد
علة للاحاد من حيث هى كذلك وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون الاحاد من حيث ان كل واحد من اجزائها
موجود بوجود خاص علة للاحاد من حيث هى موجودة بوجود زايد على وجودات الاجزاء
فيكون مجموع الاحاد من حيث هى موجودات علة لوجود المجموع من حيث هو مجموع وان كان
الثانى فلا نم انه يكون محتاجا الى علة وانما يلزم ذلك ان لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء
وليس كذلك اجيب بان الاحاد من حيث هى احاد غير كل واحد ووجودها غير وجود كل واحد فان
وجودها هى وجودات الاجزاء ولا شك ان وجودات الاجزاء غير وجود كل واحد فان وجود كل
واحد جزء مقوم لوجودات الاجزاء والجزء مغاير للكل وهى فى وجودها مفتقرة الى كل واحد من
الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة وجودها نفس الاحاد الموجودة والا لزم تقدم الشىء
على نفسه بالمرتبة وهو محال قال فللتطبيق بين جملة قد فصل منها احاد متناهية اقول
اعلم ان الوجه الاول خاص بابطال التسلسل من جانب العلة وهذان الوجهان شاملان لابطال
التسلسل فى الامور المترتبة الموجودة معا سواء كان من طرف العلة او من طرف المعلول تقريره الاول
لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان احديهما من معلول
معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذى بعده او العلة التى قبله بعدد متناه فنطبق بين
الجملة التى قد فصل منها احاد متناهية وبين الجملة الاخرى التى لم ينفصل منها شىء من الاحاد اى
نطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثانى على الجزء الثانى

وهم

وهلم جرا فان انطبق جميع اجزاء احديهما على جميع اجزاء الاخرى يلزم ان يكون الزايد مثل الناقص
وان لم ينطبق بل انقطع اجزاء الجملة التى فصل عنها الاحاد المتناهية اولا من الطرف الاخير
فيكون متناهية فى الطرف الذى فرضناها غير متناهية فيه والجملة الاخرى زادت عليها باحاد
متناهية والزايد على المتناهى بقدر متناه متناه فيلزم تناهى الجملتين على تقدير لا تناهيهما
هف فان قيل لا نم وجوب انقطاع الجملة المنفصلة منها الاحاد المتناهية على تقدير عدم الانطباق
لجواز ان يكون عدم الانطباق لعجز ناعن توهم الانطباق فان توهم انطباق غير المتناهى على غير
المتناهى محال وايضا المحال انما يلزم من المجموع فجاز ان يكون المجموع محالا ويكون كل واحد من اجزائه
بالانفراد غير محال وايضا منقوض بالحوادث التى لا اول لها والنفوس الناطقة فانها
غير متناهية عند القائلين بالتطبيق والحجة جارية فيها والجواب عن الاول ان عجزنا عن توهم
الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق فانه يجوز ان نعجز عن الانطباق ويمكن الانطباق
بحسب فرض العقل فنفرض منهما الانطباق ولا يلتفت الى عجز الوهم عن الانطباق او قدرته
عليه فنقول ان امكن الانطباق المفروض لزم تساوى الزايد والناقص وهو ممتنع وان امتنع
كانت علة عدم الانطباق تفاوت الجملتين فقط فان امتناع انطباق جملتين من جنس
واحد تحت الكم وهو العدد لا يكون الا بسبب التفاوت وهذا امر ضرورى وعن الثانى ان المجموع لو
كان محالا لا بد وان يكون احد اجزائه محالا اما على تقدير تحقق جزء من الاجزاء الباقية او فى نفسه
كل جزء من اجزاء الجملة غير محال على تقدير الاجزاء الباقية فيكون احد الاجزاء محالا فى نفسه وكل جزء
من المجموع ممكن فى نفسه غير كون الجملة غير متناهية فيكون الجملة الغير المتناهية محالا وهو المطلوب
واما النقض بالاشياء المترتبة الغير الموجودة كالحركة التى لا اول لها فغير وارد لان الجملة من حيث هى
غير موجودة بل الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق فى اجزائها اصلا وكذلك النقض
بالاشياء الغير المتناهية الموجودة معا التى لا ترتيب بينها بحسب ارتباط بعضها ببعض فى الخارج
غير وارد لان الاشياء المترتبة اذا انطبق على جزء من الجملة الزايدة شىء فى درجة المحال ان

ينطبق عليه جزء آخر بل الاول ينطبق على غيره فلا جرم يفضل في الزائد جزء لا ينطبق عليه شيء
وغير المترتبة لا يتصور فيها هذا فلا يتم البرهان فيه وقد تحقق مما ذكرنا ان برهان التطبيق يتم
في الاشياء التي يكون كلها موجودة في زمان واحد ولها ترتب طبيعي كالموصوفات والصفات
والعلل والمعلولات فلا يتم فيما فقد فيه احد الشرطين لو تقرير الوجه الثاني ان كل سلسلة من علل
ومعلول فكل واحد منها علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان في الخارج
احديهما بحسب المعلولية والاخرى بحسب العلية فاذا فرض تساويهما من جهة معلول واحد
منها فلا بد وان يكون جملة العلل زائدة على جملة المعلولات بواحد من العلل في الجانب الاخر
الذي فرض غير متناه لان كل علة لا ينطبق في مرتبتها على معلولها بل انما ينطبق على معلول
علتها المتقدمة عليها لم ثبته ولولا زيادة مراتب العلل بواحد لارتفع وجوب التقدم والتأخر
اللازمين للعلية والمعلولية ويلزم من ذلك انقطاع المعلولات قبل انقطاع العلل المفضي
لتناهيهما مع فرض غير متناهيين وكذلك الحكم في جانب التنازل الى المعلولات فانهما
تتزايد على العلل بواحد بخلاف الجانب الاول قوله في المتن فلان التطبيق باعتبار
النسبتين اي ولان التطبيق باعتبار العلية والمعلولية بحيث يعد كل واحد من آحاد
الجملة باعتبار العلية والمعلولية اي يكون كل واحد علة باعتبار ومعلولا باعتبار وهما يوجب
تباينهما اي تباين العلية والمعلولية وهو مرجح لان وانما يوجب تباينهما الوجوب ازديادا احدى
النسبتين اي العلية على الاخرى اي المعلولية من حيث السبق فان العلة سابقة على المعلول
فاذا اعتبر انطباق العلة على المعلول تزيد العلة على المعلول بواحد كما ذكرنا قال ولان المؤثر
في المجموع ان كان بعض اجزائه اه اقول لما ذكر برهان التطبيق اشار الى وجه رابع دال على بطلان
التسلسل من جانب العلة تقريره ان مجموع الممكنات الموجودة المتسلسلة الى غير النهاية له مؤثر فالمؤثر
في المجموع لا يجوز ان يكون نفسه وهو ظ ولا بعض اجزائه والا لكان مؤثرا في نفسه وفي علل نفسه
لان المؤثر في الجملة لا بد وان يكون مؤثرا في كل واحد من اجزائه والا لم يكن مؤثرا في بعضها فلا يكون

موجدا له مؤثرا في الجملة بل مع علة ذلك البعض وقد فرض كونه مؤثرا فيه هذا خلف فتعين ان يكون
المؤثر في جميع الممكنات الموجودة امرا خارجا عن جملة الممكنات الموجودة واجب
فلا بد وان يكون علة لشيء من اجزائها والا لم يكن علة للجملة ولا يجوز ان يكون علة للمعلول المعين لا العلة
المتوسطة والا لزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد وهو محال فتعين ان يكون علة للواحد من الجملة هو المبدأ
فينقطع به الجملة وبعبارة اخرى الجملة لها علة تامة ولا يجوز ان يكون نفسها ولا بعض اجزائها اذ كل
بعض يحتاج الى ما لا يتناهى فلا يجب الجملة بذلك البعض بل به وبالمحتاج اليه من الامور الغير المتناهية
فتعين ان يكون العلة التامة خارجة عنها فينتهي الى واجب الوجود وينقطع به التسلسل ويوقف التأمل
فيما سبق فيه نظر لان الجملة انما لا تجب بشيء يحتاج الى الامور الغير المتناهية اذا لم يكن تلك الامور داخلة فيه
واما اذا كانت داخلة فيه فيجوز ان يجب الجملة بجزء ان يكون في ذلك الشيء بعد المعلول الاخير الى غير النهاية فهو
بعض من الجملة يحتاج الى امور غير متناهية داخلة فيه وقد وجبت الجملة به ان آخر على امتناع التسلسل
في الامور المترتبة الموجودة معا سواء كان في الموصوف والصفة او في العلة والمعلول وسواء كان
من جانب الموصوف والعلة او بالعكس او من كلا الجانبين لكن ذكره في التسلسل من جانب العلل
فنقول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية للزم ان يتقدم على المعلول المعين علل غير متناهية فكل
علة يتقدمها ما مع معلولاتها المتأخرة عنها متأخرة عن واحد من العلل وكذا كل جملة معتبرة
منها يكون متأخرة عن واحد منها فيلزم ان يكون هناك علة متقدمة على تلك العلل لانه اذا كان كل
علة وكل جملة منها مسبوقة بعلة يكون الجميع مسبوقا بعلة والا لم يكن البعض مسبوقا والتقدير
بخلافه وتلك العلة لا يتقدمها غيرها والا لم يكن متقدمة على الجميع فينقطع بها التسلسل واذا عرفت
فيما ذكرنا يمكنك ان تورد الباقي قال صاحب الاشراق لو تسلسلت العلل والمعلولات
الى غير النهاية من طرف المبدأ فلا يخلو اما ان يكون بين المعلول الاول وبين كل واحد من علله الواقعة
في السلسلة علل متناهية او لم يكن والثاني يقتضي ان يكون بينه وبين علة علل غير متناهية
اولم يكن والثاني يقتضي ان يكون بينه وبين علة من علله علل غير متناهية فيكتنفها لا تناهي

زايد

محصورا بين حاصرين والاول يلزم ان يكون الكل مستانفا للوقوع بينه وبين واحد من علله
وقيل عليه بان حوالة الكل واقع بين المعلول الاول وبين واحد من العلل الموجل للكلام غير محصل
لان الشىء الواقع بين الشيئين انما يقع بين الشيئين المعينين وكل ما بعد المعلول الاول
لا يجب ان يقع بينه وبين شىء معين سواء كان ما بعد المعلول الاول مستانفا او غير مستانف اولا يكون
بعد الكل شىء حتى يمكن ان يتصور ان الكل يقع بين المعلول الاول وبين شىء غيره قال
ويتنافى النسبتان في طرفى النقيض اقول اى النسبة التى هى العلية والنسبة التى هى المعلولية يتنافيان
في طرفى النقيض اى الوجود والعدم على معنى انه لو اصدقت العلية على عروض وجودى صدقت
المعلولية على عروض وجودى لان معلول الوجودى وجودى واذا صدقت العلية على عروض
عدمى صدقت المعلولية على عروض عدمى فان علة عدم الشىء المعلول عدم علة وجوده
فان عدم المعلول لا بد له من علة فلا يخلو من ان يتحقق تلك العلة بدون عدم شىء مما هو علة وجوده
او لم يتحقق والاول محال لانه يقتضى اجتماع الوجود والعدم بالنسبة الى الشىء الواحد والثانى
لا يخلو اما ان يكون تلك العلة هى عدم شىء من علة وجوده وحده او مع غيره والثانى محال لانه
لو كان كذلك لم يترتب عدم المعلول على عدم العلة مع قطع النظر عن ذلك الغير والتالى باطل
فتعين ان يكون عدم العلة علة لعدم المعلول قال والقبول والفعل متنافيان اقول
الشىء الواحد الذى لا كثرة فيه بوجه من الوجوه عن تعدد آلات وشرائط لا يكون قابلا للشىء
وفاعلا له لان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة اى عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة
القبول بان يكون نسبة الفعل واحدة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة القبول بينهما اى
الذات التى عرضت لها الفاعلية بعينها هى الذات التى عرضت لها القابلية وكذا الشىء الذى
عرض له المفعولية بعينه الشىء الذى عرض له المقبولية والذى يدل على تنافى الفعل والقبول
عند اتحاد النسبة التنافى بين لازميهما اعنى الوجوب اللازم للفعل والامكان الخاص اللازم
للقبول فان الفعل يلزمه الوجوب والقبول يلزمه الامكان الخاص والوجوب والامكان

اذا اعتبر بالنسبة الى شىء واحد يتحقق المنافاة بينهما وتنافى اللازمين يوجب تنافى ملزوميهما
ولو لا كان الفعل والقبول متنافيين لا يكون الشىء الواحد قابلا وفاعلا معا والا يلزم
الجمع بين المتنافيين وايضا حيثية القبول غير حيثية الفعل فلو كان الشىء الواحد قابلا وفاعلا يلزم
التركيب والتثنية وكلاهما محال قال ويجب المناسبة بين العلة والمعلول اقول المعلول على
قسمين قسم يكون نوعيته وماهيته الذاتية يقتضى ان يكون معلولا في وجوده لطبيعته فيكون العلة مقتضية
لنوعية المعلول لا محالة والا كان معلولا لها في نوعه والا يلزم كون الشىء علة لنفسه وقسم يكون
معلولا في شخصه لا في نوعه فيجوز ان يكون العلة موافقة للمعلول في نوعيته مثال الاول كون النفس
علة للحركة الاختيارية ومثال الثانى كون ملاقاة النار علة لتلك النار فان ملاقاة النار لست علة لتلك
النار على انها علة نوعية للنار بل على انها علة نار ما فاذا اعتبر جهة النوعية كانت ملاقاة العلة للنوعية
بالعرض ولا يجب صدق احدى النسبتين اى العلية والمعلولية على المصاحب اى لا يجب صدق العلية العارضة
لشىء ما على ما يصاحب ذلك الشىء ولا صدق المعلولية العارضة لشىء ما على ما يصاحب ذلك الشىء
فتحصل ان ما مع العلة لا يجب ان يكون علة وكذلك ما مع المعلول لا يجب ان يكون معلولا قال
وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر منها اه اقول الشخص من العنصريات كشخص من النار
لا يكون علة ذاتية لشخص آخر منها لوجوه الاول لو كان الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر
منها يلزم ان تتسلسل الاشخاص الى غير النهاية مترتبة موجودة والتالى باطل اما الملازمة فلان العلة
الذاتية تستدعى ترتب معلولها عليها والا لم تكن ذاتية لها ومعلولها ايضا شخص منها والفرض ان الشخص
منها علة ذاتية لشخص آخر منها فيلزم التسلسل في الاشخاص المترتبة الموجودة معا الثانى ان الشخص من العناصر
ليس علة لشخص آخر بعينه ذلك الشخص وانه ليس شخص من الاشخاص العناصر اولى بان يكون علة ذاتية
لشخص آخر من غيره بعينه ذلك الشخص ليس علة ذلك الشخص الذى فرضناه علة فما فرضناه علة ذاتية لا
يكون علة ذاتية بل يكون علة بالعرض الثالث ان الشخص من العناصر لا مقدم بالذات على شخص آخر ومتاخر
عنه وهو هو والعلة الذاتية لا بد وان يكون متقدمة بالذات على المعلول الرابع الشخص من العناصر لكان

شخصا آخر في ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للآخر من العكس والمتكافئان لا يكون احدهما علة للآخر
الخامس ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص آخر والمعلول لا يجوز ان
يبقى بعد علته الذاتية قال والفعل منا ينتهي الى تصور جزئي اه اقول يريد ان يشير الى مبادي
الافعال الاختيارية الصادرة منا المنسوبة الى القوى الحيوانية فنقول ان الافعال الاختيارية
لها مبادي اربعة الاول التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافي تصورا مطابقا او غير مطابق
وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء
فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية على البواقي ولا جميع الجزئيات لامتناع
حصول الامور الغير المتناهية الثاني الشوق ينبعث عن ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشيء
لذيذا او نافعا يقينا او ظنا ويسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مكروها او ضارا
يقينا او ظنا ويسمى غضبا الثالث الارادة او الكراهة وهي العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل
او الترك ويدل على مغايرة الارادة والكراهة للشوق كون الانسان مريدا لتناول الادوية الكريهة وكارها
لتناول المشتهيات وعند وجود الارادة او الكراهة يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين تساوي
نسبتهما الى القادر عليهما الرابع حركة من القوى المنبثة في العضل ويدل على مغايرتها لسائر المبادي
كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك العضل او كون القادر على ذلك غير مشتاق ولا
عازم قال والحركة الى مكان تتبع ارادة بحسبها اه اقول الحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة متعلقة
بتلك الحركة والمسافة التي تكون لتلك الحركة تكون لها امتداد لا يمكن ان يوصف فيه حدود جزئية تنتهي المسافة
بها الى اجزائها الجزئية فالمتحرك يتخيل بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة المنبعثة عن تخيلها حدا
جزئيا وينبعث عنه ارادة جزئية متعلقة بقطع المتحرك ذلك الحد من المسافة الذي الفصل بذلك الحد فيصير
تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الحد فان انقطع التخيل انقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك
وان لم ينقطع بل يحصل التخيلات متجددة على التوالي بحسب اتصال المسافة ويكون السابق من الارادات
علة معدة للاحق بواسطة الحركة المعدة لحصول الارادة التي لم تتم الارادة معلولة للحركة التي فتتصل

الارادات

الارادات المتخيلة في النفس والحركات في المسافة الى ان تنتهي قال ويشترط في صدق العلية اه
اقول اي ويشترط في صدق القائل على المقارن للهيولى اعني الصور والاعراض المقارنة للمادة
الوضع اي يشترط في كون الصور والاعراض المقارنة للمادة علة لشيء الوضع وذلك لان الصور
والاعراض قوامها بالمواد والاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المواد
فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها
او كان له وضع بالقياس اليها والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها فقد ظهر ان
الصور والاعراض انما تفعل بمشاركة الوضع قال والتناهي بحسب المدة والعدة اه اقول
اي ويشترط في صدق القائل على المقارن اي الصور والاعراض التناهي فيكون قوله والتناهي
معطوفا على قوله الوضع وانما اشترط في صدق القائل على المقارن التناهي لانه لا يمكن
وجود قوة جسمانية تقوى على اعمال غير متناهية اشار اولا الى ان صدق التناهي وعدمه اي
اعني عدم التناهي عما من شأنه التناهي وهو عدم الملكة على المؤثر بحسب المدة والعدة والشدة
ثم اقام الحجة على امتناع كون القوى الجسمانية قوية على اعمال غير متناهية اما بيان ان صدق التناهي
وعدمه الخاص على المؤثر بحسب المدة والعدة والشدة موقوف على مقدمة نذكرها اولا فنقول التناهي
واللاتناهي الخاص يلحقان الكم لذاته ويلحقان كل ما له كمية او لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية
فمن التناهي واللاتناهي ما يلحق الكم المتصل وهو تناهي المقدار ولاتناهيه ومنهما ما يلحق الكم المنفصل
اعني العدد وهو تناهي العدد ولاتناهيه والمقدار كما يمكن فرض لا نهايته في الازدياد لا نهاية
المقدار فقد يمكن فرض لا نهايته في الانتقاص لا نهاية الا بعد لا والشيء الذي له مقدار كالجسم
ذي المقدار والشيء الذي له عدد كالعلل ذوات العدد والشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار
او ذو عدد كالقوى التي تصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد فيوصف بالنهاية
واللانهاية بتوسط ما يكون فيه بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون
اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث تعتبر

وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات يكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور
عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة
يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهي في السلح
لا في زمان والآن الواقع في نصفه اشد من المتناهي في الشدة الثاني قوى يفرض صدور
عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة
يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهي في زمان
غير متناه الثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم
ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يفعل
غير المتناهية عددا غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ولما
تقرر ذلك فمعنى التناهي وعدمه الحاصل انما يصدق على المؤثر باحد الاعتبارات الثلث
اما الحجة على امتناع صدور الافعال الغير المتناهية عن القوى الجسمانية فتقريرها ان نقول القوى
الجسمانية لو حركت جسما فلا تخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع ولا ثالث لانه
اما ان لا يكون ذلك الجسم المتحرك محلا لتلك القوى او يكون والقسمان باطلان اما الاول واليه اشار
بقوله لان القوى مختلفة باختلاف القابل ولان الجسم لا يكون الا متناهيا في المقدار لما تبين
من ان الابعاد متناهية فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدأ الحركة بتلك القوى مفروض
حركات غير متناهية بحسب الزمان او العدد وفرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك بتلك القوى جسما
آخر شبيها بالجسم الاول في الطبع واصغر منه في المقدار من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان
يحرك الثاني اكثر من الاول لان القوى القسرية تختلف آثارها باختلاف القابل وذلك لان طبيعة
الجسم المقسور تعاوق القاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاكبر يكون اقوى من طبيعة الجسم
الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه فيكون معاوقة
الاكبر اكثر من معاوقة الاصغر فيكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاكبر ولما كان مبدأ التحريكين

واحدا

واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة في مقابلة اي في الجانب الآخر الذي فرض اللانهاية فيه
وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاول فيكون جانبه الآخر الذي فرضناه غير متناه متناهيا
هف او ورد على هذا بانه يجوز ان يقع التفاوت بحسب الشدة ومع ذلك لا يجب انقطاع احدهما اذ يجب
ان المراد من القوى المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة لان اللاتناهي
بحسب الشدة لا يتصور والا لوقع حركة لا في زمان وهو ممتنع قيل وفيه نظر لان اخذ القوى بحسب
الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث والجواب الصحيح ان يقال التفاوت
بحسب الشدة لا يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة حتى يلزم انقطاع احديهما وقد اورد
على البرهان المذكور ايضا ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازدياد كل يوم
على ما تنهاه رد عليهم بان الحوادث لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم
بالازدياد عليها صحيحا فضلا من ان يكون مقتضيا للتناهي فللقائل ان يلزمهم ما يرد به
عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي يقوى على ايجادها القوى مجموع موجود في وقت ما
فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان اجيب عنه بان المحكوم عليه ههنا كون القوى
قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوى قوية على تحريك الكل
اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوى عليها بخلاف الحوادث فان
مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان قيل وللقائل ان
يقول انتم انما تستدلون على تفاوت نفس القوى على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في
تلك الافعال وحينئذ الاشكال قيل لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازدياد
في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما مر
واما الافعال الصادرة عن القوى المذكورة فلما كان لامتدادها ابتداء واحدا بالفرض وكانت
مستلزمة لزيادة ونقصان بحسب طبائع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في
الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا فلذلك افترقت الصورتان وللقائل

ان يقول لم لا يجوز ان يكون الحركات الصادرة عن القوى القسرية لا نهاية لها في الجهة التي
يلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى وح لا يكون الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا
واما ثانيا فهو كون القوى الجسمانية محركة للجسم بالطبع الى غير النهاية واليه اشار بقوله والطبيعة
تختلف باختلاف القابل فقط ايضا ولكن كان قوى الجسم الاكثر من قوى بعضه لو انفرد وليس
لزيادة جسمه في القدر الذي تمنع التحريك يلزم ان يكون نسبة التحريكين والحركتين واحدا بل
التحريكان لا يختلفان في مبدا الحركة والحركتان مختلفان بحسب الازدياد والنقصان فان حركة
الكبير والصغير الذي هو نصفه مثلا جسمهما مبدا واحد مفروض حركات بغير نهاية عرض
التفاوت في مقابل المبدا اي الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاقل وكانت
زيادة حركات الاكبر على حركات الاصغر على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا قال والمحل
المقوم للحال قابل له اه اقول لما فرغ من العلة الفاعلية اراد ان يشير الى العلة المادية والصورية
فقال والمحل المقوم للحال قابل له اي المحل الذي يحتاج في وجوده الى الحال يسمى هيولى بالنسبة الى
الحال المقوم له ومادة بالنسبة الى المركب وقبول المادة للصورة ذاتي اي امكان حصول
الحال في المادة ذاتي للمادة والا يلزم الانقلاب قوله قد يحصل القرب والبعد لها اه
الى جواب دخل مقدر توجيه الدخل لو كان القبول ذاتيا للمادة لما زال عنها والتالي باطل
اما الملازمة فلان ما كان ذاتيا للشيء امتنع زواله عنه والا لما كان ذاتيا واما بيان بطلان
التالي فلان المادة قد تقبل شيئا ولا تقبل غيره ثم تصير قابلة لذلك الغير توجيه الجواب ان نقول
القبول المطلق لم يختلف بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون
بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية ابعد من قبول العلقة لها وكذلك العلقة بالنسبة
الى المضغة فالزايل هو القرب والبعد لا القابلية المطلقة وسبب القرب والبعد استعداد
تكتسبها المحل باعتبار الحال فيه فان الحرارة اذا حدثت في الماء تستعد لصورة الهواء وما
المادة فاذا زال عنها صورة الماء وحدث فيها صورة الهواء صارت اقرب لقبول صورة

النار

النار والحال في المادة التي يقوم المادة به صورة بالنسبة الى المركب ويشترك الفاعل محله والصورة
المقومة للمادة واحدة لان الواحد ان استقل بتقويم المادة استغنت المادة عن غيرها فلا يكون
غيرها صورة للمادة وان لم يستقل كان المجموع هو الصورة لان التقويم حصل به والمجموع صورة
واحدة وكل منها جزء صورة لا صورة قال والغاية علة بماهيتها اه اقول لما ذكر المادة
والصورة اراد ان يشير الى الغاية والغاية ما لاجله الايجاد وهي علة بماهيتها ومعناها العلية
العلة الفاعلية ويكون بهذا الاعتبار علة للعلة ومعلولة في وجودها للمعلول فان وجود
الغاية مترتب على وجود المعلول فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتاخر بحسب الوجود الخارجي
فلا دور والغاية ثابتة لكل قاصد اي لكل فاعل يفعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما قصد
الفعل لغرض قال اما القوى الحيوانية المحركة فغايتها الوصول اه اقول الحركات الاختيارية
الصادرة عن الحيوان لها مباد اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدا القريب القوة المحركة المنبثة في عضلة
العضو والمبدا الذي يليه هو الاجماع عن القوة الشوقية والابعد منه هو التصور الملائم او
المنافر فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فتحركها
القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة هو الوصول الى المنتهى هو غاية القوة الحيوانية المحركة
وليست لها غاية غير ذلك وقد يكون ذلك الامر غاية للقوة الشوقية وقد لا يكون بل لها غاية اخرى
لكن لا يتوصل اليها الا بالحركة مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع ما وتخيل
في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فيتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فغاية قوته
الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة
لقاء صديق له فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا
يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل شيء آخر لكن يتبعه ويحصل
بعده وهو لقاء الصديق فاذا انتهت غايتهما معا لم يكن الحركة باطلة فان كانت غاية الشوقية
بحسب التخيل دون التفكر يسمى ذلك الفعل عبثا والا فهو خير وان كانت مختلفة فلا يخ

اما ان يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى او لا يحصل فان لم يحصل فالحركة باطلة
بالنسبة الى الشوقية وان حصلت فلا يخ اما ان يكون المبدأ هو التفكر او التخيل فان كان
الاول فهو الخير المعلوم او المظنون وان كان الثاني فلا يخ اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ ويسمى
ذلك الفعل جزافا او التخيل مع طبيعة او مزاج ويسمى ذلك الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا او
مع خلق وملكة نفسانية ويسمى ذلك عادة لان الخلق انما تتقرر بتكرر الافعال فالكون يعلل بكونه
عادة وبعض ما ذكرناه يخالف ما في المتن لكن الصحيح هذا قال واثبتوا للطبيعيات غايات
اقول الحكماء قد اثبتوا للحركات الاتفاقية الطبيعية غايات والدليل عليه ان حبة من البر
وحبة من الشعير اذا وقعتا في الارض الحرة وصادفتهما الشمس والسقي وساير الشرائط
التي لا بد للنبات منها نبتت الاولى سنبلة بر والاخرى سنبلة شعير فلا بد من نفوذ اجزاء الارض
والماء في الحبة ليصير غذاء لها وتتكون منها السنبلة وذلك النفوذ انما يكون بحركة الارض والماء
عن مواضعهما الطبيعية والمحال ان تكون تلك الحركات منهما طبيعية لامتناع ان يكون المطلوب
بالطبع متروكا بالطبع فتكون تلك الحركات من قوة في الحبة ثم لا يخ اما ان يكون في تلك الارض
اجزاء مختلفة القبول في ان تكون سنبلة بر او تكون سنبلة شعير او لم تكن بل كلها يصلح لكل منهما
فان كان الاول فذلك الاختلاف ليس لطبيعة الاجزاء الارضية بل لان القوة الموجودة في الحبة
افادت ذلك الجزء من الارض تلك الخاصية فان كانت فان تلك الخاصية لخاصية اخرى سابقة
عليها لزم التسلسل وان كانت لا لخاصية لغيري كانت القوة الموجودة في الحبة لذاتها متوجهة الى
ذلك الفعل وان كان الثاني لم يكن صيرورة ذلك الجزء برا او الآخر شعيرا ضرورية بل لاجل ان
القوة الفاعلة تحركها الى تلك الصورة فيكون صدور ذلك الفعل عنها دائما او اكثريا وهو المراد بالغاية
للحركة الطبيعية قيل لو كان للطبيعة غاية لكان لها روية والتالي بط بيان الملازمة ان ما لا روية
له لا غاية له وايضا لو كان تادي الطبايع الى اسبابها دائما او اكثريا يقتضي ان يكون المتادى اليه
غاية لتلك الطبايع لكان كل ما تتادى اليه الطبيعة على الدوام او الاكثر غاية والتالي بط لان الموت

والعدم

والعدم والفساد يتادى اليه الطبيعة دايما او اكثريا ويمتنع ان يكون غاية الطبيعة لا محالة
ان يكون الموت والحيوة والعدم والشباب والافساد والاصلاح غاية للطبيعة لكونها
امور متضادة اجيب عن الاول بان الروية ليست بشرط للغاية فان الروية لا تجعل الفعل
ذا غاية بل الروية تعين الفعل الذي يختار من بين الافعال جائز اختيارها الكل واحد منها غاية
تخصه فان الغاية لازمة للفعل بالضرورة لانه فعل فاعل وعن الثاني انا لا نم ان كل ما يتادى اليه
الطبيعة دايما او اكثريا فهو غاية ذاتية فان لوازم الغايات الذاتية يتادى اليه السبب دايما او اكثريا
مع انها ليست بغايات ذاتية بل لا بد وان توجد في الامور التي يتادى اليه السبب دايما او
اكثريا غاية ذاتية ثم ان الطبيعة لما تادت الى الامور المذكورة وامتنع ان يكون الموت والعدم
والفساد غاية لها جعلنا اضدادها وهي الحيوة والشباب والتركيب غاية ذاتية لها ولئن سلم
ان كل ما يتادى اليه السبب دايما او اكثريا فهو غاية ذاتية لكن لا نسلم ان الموت وغيره لا يكون
غاية ذاتية فان الموت وان لم يكن غاية ذاتية بالنسبة الى بدن من مات لكن جاز ان يكون غاية
ذاتية من وجه آخر وهو ان المادة لو بقيت مشغولة بصورة معينة دايما لتعطل ساير الحادثات
ولاختل نظام العالم ولان الموت خلاص النفس السعيدة عن العلائق البدنية وذلك نعم الغاية
وكذا اثبتوا للاتفاقيات غايات واعلم ان تادية السبب الى المسبب اما دايما او اكثريا او لا هذا
ولا ذاك فان كان دايما او اكثريا كان السبب ذاتيا والا كان اتفاقيا والمسبب الذي يتادى اليه
السبب دايما او اكثريا هو الغاية الذاتية والاول هو الغاية الاتفاقية قيل ان السبب لا يخ اما ان
يستجمع الامور المعتبرة في السببية او لا فان كان الاول لزم حصول مسببه بالضرورة والا امتنع
ان يتادى الى مسببه فلا يكون هو سببا لا ذاتيا ولا اتفاقيا اجيب بان السبب قد يتوقف
تاثيره على امور خارجة عن ذاته غير دائمة الحصول معه ولا اكثرية فيقال لمثل ذلك السبب
مع وجود الشرائط انه اتفاقي اذا كانت مقارنة تلك الامور له اقليا او مساويا ولا شك
في وجود السبب الاتفاقي للدليل المعي فان القوة جهتها ان حصل معه تلك الامور يترتب

علة مسببة ولكل السبب غاية الغائية له اذا اعتبر بالنسبة الى السبب وحده وان اعتبر بالنسبة اليه مع
الشجاعة بتلك الامور غاية ذاتية له كما انه بذلك الاعتبار سبب ذاتي **قال** والعلة مطلقا قد تكون بسيطة
اه **اقول** لما فرغ من مباحث العلل الاربع اراد ان يشير الى اقسام كل منها فقال العلة مطلقا
يعني العلة سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية تنقسم الى الاقسام المذكورة والتقسيم من
وجوه منها ان تكون بسيطة او مركبة فالعلة الفاعلية البسيطة كطبائع البسائط العنصرية الفاعلة لكمالاتها
والمادية البسيطة كهيولى الاجسام العنصرية بالنسبة اليها والصورية البسيطة كل منها والغائية
البسيطة كحصول كل منها الى مكانه الطبيعي والفاعلية المركبة كالعقل والصورة بالنسبة الى الهيولى
والمادية المركبة كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات والصورية المركبة كصورة الانسان
والغائية المركبة كشرب المباح ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية ومنها ان تكون بالقوة او بالفعل
فالفاعلية بالفعل كالطبيعة التي يصدر عنها الحركة حال عود الجسم الى مكانه الطبيعي والفاعلية
بالقوة كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي والمادية بالفعل كالجنين بالنسبة
الى الانسانية وبالقوة كالنطفة بالنسبة اليها والصورية بالفعل كصورة الماء فيه حين كونه ماء
بالفعل وبالقوة كصورة الماء حين كون الماء ملابسا لصورة الهواء والغائية بالفعل هو كحصول
الجسم في مكانه الطبيعي وبالقوة كما لم يصل الجسم الى المكان الطبيعي ومنها ان تكون كلية او جزئية
فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة
وكذا في سايرها ومنها ان تكون ذاتية او عرضية فالفاعلية الذاتية هي التي يستند اليها الفعل بالحقيقة
كصورة النار في الاحراق والعرضية هي التي يقتضي شيئا ويتبع ذلك الشيء لشيء آخر فهي بالنسبة الى
ذلك الشيء الآخر علة بالعرض كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فانه يقتضي بالذات ازالة الصفراوية
ويتبعه حصول البرودة والمادية الذاتية هي التي تكون محلا للصورة بالذات والعرضية هي التي
تكون مع عوارض خارجة والصورة الذاتية هي الحالة في المادة لذاتها والعرضية ما يتبعها
من الاعراض والغائية الذاتية هي المتوجه اليها بالذات والعرضية ما يتبعها ومنها ان تكون خاصة

اوعامة

اوعامة والعلة العامة هي التي تكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة هي
العلة الحقيقية كالبناء وكذلك في ساير العلل ومنها ان تكون قريبة او بعيدة والقريبة هي التي لا واسطة
بينها وبين المعلول والبعيدة بخلافها فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان
مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وكذا في ساير العلل ومنها ان تكون خاصة او مشتركة فالمشتركة ما تكون
لمعلولات متعددة والخاصة بخلافها فالعلة الفاعلية المشتركة كالبناء للبيوت والخاصة كالبناء لهذا
البيت وكذا في سايرها **قال** والعدم الحادث من المبادي العرضية اه **اقول** لما فرغ من اقسام
العلل اراد ان يشير الى مباحث متعلقة ببعض العلل التي وقع فيها اشتباه منها ان عدم الحادث
من المبادي العرضية بالنسبة الى الحادث وبيان ذلك ان الحادث هو الموجود بعد ان لم يكن فيكون عدمه
سابقا على وجوده فيكون عدمه مبدأ له بهذا الاعتبار لكن لا يكون مبدأ له بالذات بل بالعرض والمبدأ
بالذات هو الفاعل ومنها ان الفاعل في الطرفين اعني الوجود والعدم واحد وبيان ذلك ان الفاعل
المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر
فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود بعينه هو الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق
بوجوده وعدمه متعلق بعدمه ومنها ان الموضوع هو المحل المستغني عن الحال كالماء وهو المحل المقوم
بالحال في ان كل واحد علة قابلة لتشخص الحال فان الموضوع علة قابلة لتشخص الاعراض الحالة فيه
كما ان المادة علة قابلة لتشخص الصورة الحالة فيه لكن يقوم الموضوع بدون ما حل فيه من الاعراض
بخلاف المادة فانها لا تقوم بدون الصورة والحاصل ان الموضوع ايضا من جملة العلل ومنها ان
افتقار الاثر انما هو في احد طرفيه اي وجوده وعدمه والافتقار اليه في ماهيته من حيث انها ماهية الى الفاعل
لان المؤثر في ان يجعل موجودا او معدوما لا ان يجعله ماهية فان السواد انما يكون موجودا او معدوما بالفاعل
ولا يكون في انه سوادا بالفاعل ومنها ان اسباب الماهية غير اسباب الوجود كما ان الوجود غير الماهية
فاسباب الماهية باعتبار العقل الجنس والفصل وباعتبار الخارج المادة والصورة واسباب الوجود
هي الغاية والفاعل ومنها ان العدم في الممكن لا بد له من سبب لما عرفت ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود

والعدم على السويه فاتصافه بكل منهما يستدعى سببا والا لزم الترجيح من غير مرجح والحركه ايضا كذلك اى لابد وان يكون لعدمها سبب لانه لو لم يكن لعدمها سبب لكانت ممتنعه بالذات وكونها غير قار الذات لا ينافى احتياج عدمها الى السبب فانه لا اوجدت الحركه لابد وان توجد السبب فاذا عدم ذلك السبب بتمامه او بشى من اجزائه وشرائطه عدم الحركه فعدم الحركه يستدعى عدم السبب على العدم الذى هو سبب الوجود على ذلك النهج ومنها اى العلل منها ما هو معد وهو الذى يوجب المعلول الى عليه بعد بعلل عنه ومن العلل المعده ما يودى اى ينتهى كالحركه الى منتصف المسافه المودية الى الحركه اى منتهاها فان الحركه الى المنتصف معده للحركه الى المنتهى وليست علة لها بل الفاعل هو الطبيعه او القاسر او النفس والحركه الى المنتهى يصدر عن الفاعل والحركه الى المنتصف تقربها اليه ومن العلل المعده ما يودى الى خلاف كالحركه المودية الى السخونة التى هى مخالفة للحركه ومن العلل المعده ما يودى الى ضد كالحركه اى هوى الموادية الى الثقل ومنها ان الاعداد قريب فالاعداد القريب هو الذى يحصل المعلول عقيبه كاعداد الجنين بالنسبه الى الصورة الانسانية والاعداد البعيد بخلافه كاعداد النطفة بالنسبه اليها والاعداد البعيد قابل للشدة والضعف ومنها اى من العلل الوضعيه ما هو معد فان العلل الوضعيه يقال باعتبارين احدهما ان يوجد العله شيئا ويتبع ذلك الشئ شيئا آخر كثقب السقوبيا بالنسبه الى التبريد والثانى ان يكون للعله وصف لازم فيعطى لذلك الوصف اللازم للعله انه عله بالوصف والاول منهما معد **قال** المقصد الثانى فى الجواهر والاعراض وفيه فصول اه **اقول** لما فرغ من المقصد الاول شرع فى المقصد الثانى وذكر فيه خمسه مباحث فصول الاول فى الجواهر الثانى فى الاجسام الثالث فى بقيه احكام الاجسام الرابع فى الجواهر المجرده الخامس فى الاعراض الفصل الاول فى الجواهر الممكن اما ان يكون وجوده فى موضوع وهو العرض او لا فى موضوع وهو الجوهر اعلم ان الحلول عبارة عن اختصاص شئ باخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر والمختص هو الحال والمختص به المحل وكل ماهيتين حلت احدهما فى الاخرى فلابد وان يكون لاحدهما حاجة الى الاخرى والا لما حل احدهما فى الاخرى فلا يخلو اما ان يكون المحل مستغنيا عن الحال متقوما لا به بل يقيمه

اولا

او لا يكون مستغنيا عنه فان كان الاول فالمحل هو الموضوع والحال هو العرض وان كان الثانى فالمحل هو المادة والحال هو الصورة فالعرض والصورة يندرجان تحت الحال والموضوع والمادة يندرجان تحت المحل لما عرفت ذلك فالجوهر هو الماهيه التى لو اوجدت كان لها وجود لا فى موضوع والعرض هو الماهيه التى لو اوجدت كان وجودها فى موضوع والمراد بالكون بالموضوع هو الكون فى شئ الاخر منه شايعا فيه بالكليه ولا يصح مفارقته عنه فان لفظ كذا فى كذا يدل بالاشتراك على معان مختلفه ككون الشئ فى الزمان وفى المكان وفى الخصب والراحة وفى الحركه وكون الكل فى الجزء وبالعكس والخاص فى العام فان لفظ فى فى جميعها ليست بمعنى واحد فان بعض من الامور بالاضافه وبعضها بالاستعمال وبعضها بالطرفيه فالشيوع والجامعه بالكليه وعدم جواز الانتقال فى تعريف الكون فى الموضوع هو قرينه تفهم منها المقصود بلفظ فى المستعمله فيه ولا جزء منه يحترز به عن مثل كون اللونيه فى السواد والحيوانيه فى الانسان وقد يبين ان امثال هذه ليست باجزاء على الحقيقه بل هى كالاجزاء ويدخل فى حد الجوهر كليات الجواهر المرتسمة فى الذهن فانها وان كانت حال كونها فى الذهن فى الموضوع لكن يصدق عليها انها لو اوجدت خارج الذهن لم يكن وجودها فى موضوع هذا اذا اعتبر الحقيقه الكليه بدون اعتبار الوجود الذهنى واما اذا اعتبر من حيث انها موجودة فى الذهن فيستحيل ان يوجد فى الاعيان من حيث هى كذلك فح لا يكون جوهرا بل عرضا والواجب الوجود لا يكون جوهرا ولا عرضا لانه لا يصدق عليه انه ذو ماهيه يلزمه هذا المعنى بل وجوده عينه وليس له ماهيه وراء الوجود كما عرفت والجوهر اما مفارق فى ذاته وفعله عن المادة بان لا احتياج فى ذاته ولا فى فعله الى المادة وهو العقل او مفارق فى ذاته دون فعله وهو النفس او غير مفارق وهو اما محل لجوهر اخر او حال فى جوهر آخر او مركب منهما والاول هو المادة والثانى هو الصورة والثالث هو الجسم فالموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما فى العموم اى يكون المحل فى جانب الوجود اعم مطلقا من الموضوع وفى جانب العدم بالعكس اى يكون عدم الموضوع اعم مطلقا من عدم المحل وكذا الحال والعرض اى يكون الحال فى جانب الوجود اعم مطلقا من العرض وفى جانب العدم بالعكس وهكذا

بحث تقسيم

الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه
والمحل قد يكون جوهرا كالجسم بالنسبة الى الاعراض وقد يكون عرضا كالحركة بالنسبة الى السرعة والبطوء
والحال ايضا قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا فيصدق العرض على المحل والحال جزئيا
اى بعض المحل عرض وبعض الحال عرض وكذا يصدق الجوهر على المحل والحال جزئيا فان بعض
المحل جوهر وبعض الحال جوهر بحث والجوهرية والعرضية من ثوانى المعقولات اقول اختلف العلماء
فى ان الجوهر هل هو جنس لماهيته اولا واختار المصنف انه ليس بجنس لماهيته كما ان العرض ليس بجنس لماهيته
من الاعراض واحتج على ذلك بوجهين الاول ان الجوهر والعرض نسبتهما الى ماهيتهما موقوفة على وسط
اى لا يكونان محمولين على ماهيتهما الا بوسط ولهذا احتيج فى اثبات جوهرية النفوس والصور وغير
ذلك الى اثبات عرضية الكميات والكيفيات الى وسط ولا شئ مما هو جنس للماهية كذلك فلا شئ من الجوهر
والعرض بجنس للماهية وفيه نظر لانا لا نسلم انه لا يتصور ان ما تحت الجوهر بعضه احتيج فى اثبات
جوهرية النفوس والصور وغير ذلك الى الوسط انما هو بسبب عدم تعقل من الامور بحقائقها الثانى
ان ما تحت الجوهر مختلف بالاولوية وعدمها والاقدمية وعدمها فان الجواهر الشخصية اقدم فى الجوهرية
واولى من غيرها وكذا العرض مختلف بالاولوية وعدمها فان العرض الغير القار اولى بالعرضية من غيره
وكل ما هذا شانه فهو خارج عن حقيقة ماهيته فلا يكون جنسا لماهيته وفيه نظر فان الاقدمية والاولوية
انما يتصفان الخروج الا انه انما يتحقق باعتبار نفسه اما لو كانتا باعتبار احوالهم فلا فان الجواهر
الشخصية لا تكون اقدم واولى من غيرها فى نفس الجوهرية فان الجواهر الشخصية وغيرها لا اختلاف فى
حقيقة الجوهرية بل اولى واقدم من غيرها فى الوجود فان الوجود للجواهر الشخصية اقدم واولى
فان الجواهر الشخصية من حيث هى اشخاص اى غير معقولة معناه هو لا وجودا اوليا وتقدميا على كثرة
لا يتوقف على شئ غير معقول عليه وعلى غيره الا انه من شرط كل شخص ان يكون معه غيره
بخلاف الجواهر الكلية فانها من حيث هى جواهر كلية معقولة بالقياس الى الجزئيات فان وجودها
من حيث هى جواهر كلية معقولة بوصف الوجود على موضوعات واستدل ايضا على ان الجوهر

ليس بجنس لماهيته بانا اذا علمنا للشئ انه جوهر كان معناه كليته امور للاستغناء عن الموضوع وكون الماهية
علة لذلك الاستغناء والماهية التى عرضت لها تلك العلية فالجوهر اما ان يكون بعضا من الامور او
جميعها واياما كان امتنع ان يكون جنسا اما اذا كان الجوهر هو الامر الاول فلان الاستغناء امر سلبى
لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمى لا يكون جنسا للانواع المحصلة واما اذا كان هو
الثانى فلان العلية من المعقولات الثانية فلا يكون جنسا لما هو محصل فى الخارج واما اذا كان الثالث
فلان الماهية التى عرضت لها العلية اى عرضت لها انها علة للاستغناء عن الموضوع مشتركة
بين الامور المندرجة تحتها فلو كان مفهومها جنسا لماهيتها امتنع ان يكون مختلفة بتمام الماهية ضرورة
اشتراك جميعها فى هذا الجنس لكن جاز ان يكون مختلفة بتمام الماهية بان يكون معروض العلية فى
الجسم خصوص كونه جسما وفى العقل خصوص كونه عقلا وفى النفس خصوص كونه نفسا لان
المختلفات بالماهية جاز اشتراكها فى لازم واحد واما اذا كان الجوهر المجموع فلان المجموع لاشتماله
على العدمى عدمى فلا يكون جنسا للمحصل وفيه نظر اذ كما جاز ان تشترك الامور المختلفة بتمام الماهية
فى لازم واحد جاز ان تشترك الامور المشاركة فى الذاتى فيه فحينئذ لم يلزم ان لا يكون جنسا بل غايته انه
يبقى على الاحتمال واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا لكان اجناس الانواع الداخلة تحته
بفصول وتلك الفصول امتنع ان تكون اعراضا لان العرض لا يكون مقوما للجوهر فيكون جواهر
فيصدق الجوهر على تلك الفصول ان كان صدق الجنس على النوع يلزم ان يكون للفصل فصل آخر
وان كان صدق اللازم الخارجى لا يكون الجوهر جنسا للماهية وفيه نظر لان المراد بقولهم الجوهر جنس
ان الجوهر جنس للانواع لا للفصول فيكون جنسا للانواع وعرضا عاما للفصول ولا يلزم خلف
والحق ان العرض ليس بجنس للاعراض فان العرض لا يدل على طبيعة السواد والبياض وعلى
ساير الطبايع بل يدل على ان له نسبة الى ما هو فيه وعلى انه ذات بعض من النسبة وبهذا المعنى
عرض لان نسبة هذا المعنى الى اكثر الاعراض مثل الكيفية والكمية والوضع نسبة امر غير مقوم لماهياتها
لان ماهيتها تتمثل مدركة مفهومة ولا يكون مشتملة على هذا المعنى والجنس يدل على طبيعة الاشياء

وجميعها لاما يلحق بالنسبة واما ان الجوهر مثل هو جنس ام لا فلم يتحقق عندي فلا
كان الجوهر والعرض من المحمولات بالمواطاة كانا امرين عقليين فلو ثبت كونهما زايدين
على ماتحتهما يلزم ان يكونا من المعقولات الثانية ولما كان الاول غير متنازع فيه ولا تردد
فيه جعله المص كالمفروغ عنه فحكم بكونهما من المعقولات الثانية عند اثبات انهما زايدان ثم
قال المص والمعقول اشتراكه عرضي اي المعقول من لفظ الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة
الى ماتحته وكذا المعقول من العرض عما ينفصل عن الجوهر انه ماهية لو اوجدت تكون لا في موضوع
وينفصل عن العرض انه ماهية لو اوجدت تكون في موضوع والامر الاول مشترك بين جميع
الجواهر والامر الثاني بين جميع الاعراض اشتراك العرض بين معروضاته قال ولا تضاد بين
الجواهر اقول لما بين ان الجوهر من المعقولات الثانية اراد ان يشير الى احكامه فقال
لا تضاد بين الجواهر ولا بين الجواهر وبين غيرها اي لا يكون الجوهر ضدا للجوهر ولا لغيره لان الضد
سواء كان حقيقيا او مشهوريا يعتبر فيه تواردهما على الموضوع لما عرفت في التقابل والجوهر
لا يرد على موضوع لما عرفت في تعريفه فلا يمكن عروض الضد له لا بالنسبة الى جوهر اخر ولا بالنسبة
الى غيره ومايقال من ان الفناء ضد للجوهر فباطل لان المعقول من الفناء العدم والعدم لا يكون
ضدا للشيء لان الضد لابد وان يكون وجوديا ولو لم يعتبر في التضاد ورودهما على المحل الاعم من ان
يكون موضوعا او لا لم يكن بهذا الاعتبار بعض الجواهر ضد البعض وهو الجوهر الذي يكون في
محل اعني الصورة والحاصل انه ان اعتبر الموضوع في التضاد لم يكن لشيء من الجواهر ضد الشيء
وان لم يعتبر الموضوع فيه بل المحل يكون الصورة ضد الصورة الاخرى قال ووحدة المحل لا يستلزم
وحدة الحال اقول وحدة المحل وهو ما يحل فيه سواء كان ما يحل فيه جوهرا او عرضا كالهيولى
الواحدة التي تحل فيها الصورة الجسمية والنوعية وكالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة
والحرارة مثلا لا يستلزم وحدة الحال فيه لان المحل الواحد لا يمتنع ان يحل فيه شيئان والا يلزم
رفع الاثنينية على تقدير الانقسام لانه لا امتياز بينهما بحسب المفهوم لاستوائهما فيه ولا بحسب

لا يستلزم ه

اللوازم

اللوازم كذلك ولا بحسب العوارض لانهما اذا كانا في محل واحد كان نسبتهما الى جميع العوارض نسبة
واحدة فلا امتياز فلا اثنينية قوله بخلاف العكس اي وحدة الحال يستلزم وحدة المحل لامتناع
قيام الصورة الواحدة بمادتين او قيام العرض الواحد بمحلين وذلك لانه لو قام صورة واحدة او عرض
واحد بمحلين فلا يخلو اما ان ينقسم الى جزئين حتى قام احدهما باحد المحلين والجزء الاخر قام بالمحل الاخر
فذلك مما لا نزاع في جوازه ولا ينقسم بل الصورة الواحدة او العرض الواحد بعينه قام بكلا المحلين فذلك
محال لانه يوجب ان لا يمتاز الاثنان عن الواحد وقول ابي هاشم ان التاليف عرض قائم بجوهرين ويمتنع
ان يقوم باكثر من جوهرين وقول بعض القدماء ان الاضافات المتماثلة موجودة قائمة بمحلين كالجوار والاخوة
باطل لان التاليف لم يقم بمحلين من حيث هما محلان بل قام بهما من حيث هما محل واحد ولقد … ذكر ان
التاليف امر عقلي عرض في العقل للجزئين من حيث هما صارا مجتمعين والجوار والاخوة انما عرض
لاحد المحلين بالقياس الى الاخر واخوة هذا الاخر غير اخوة ذاك لهذا او اخوة ذاك …
قوله واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال فان انقسام
الجسم الى الاجزاء بحسب الوجود كالمادة والصورة او بحسب العقل كالجنس والفصل لا يوجب
انقسام الحال فيه انقسام الجسم الى الاجزاء بحسب الوجود كالمادة والصورة او بحسب العقل
ومحل النقطة والاضافة والوحدة منقسم لا يوجب انقسامه انقسام النقطة والاضافة والوحدة
وكذا انقسام الحال لا يوجب انقسام المحل فان انقسام الحال الى الاجزاء الغير المتباينة في الوضع لا يوجب
انقسام المحل كالسواد الذي ينقسم الى الجنس والفصل فان انقسامه بهذا الاعتبار لا يوجب انقسام
محله نعم انقسام الحال الى الاجزاء المتباينة في الوضع يوجب انقسام المحل وكذا انقسام المحل الى الاجزاء
المتباينة في الوضع يوجب انقسام الحال فيه اذا كان حلوله فيه بالذات كحلول السواد في الجسم حيث
هو غير منقسم كحلول النقطة في الخط وحلول الخط في السطح وحلول السطح في الجسم وموضوع العرض
من جملة مشخصات العرض وذلك لان المقتضي لتشخص العرض المعين لا يكون ماهيته ولا لازمها
والا لانحصر نوعه في شخصه وغيرهما اما ان يكون محله او امرا حالا في محله او امرا حالا في العرض او امرا

واحدة

مباينا له والثالث والرابع بط لانه لو كان كذلك لاستغنى عن الموضوع لانه في وجوده وتشخصه
مكتف بغير الموضوع والمكتفي في الوجود والتشخص بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيستغنى عنه
وهو بط فتعين الاول او الثاني وعلى التقديرين يفتقر في تشخصه الى الموضوع فيكون الموضوع
من جملة المشخصات ولما ثبت ان الموضوع من مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح الانتقال
عليه لانه لو كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع متشخص لان الموضوع المبهم من
حيث هو مبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا متشخصا خارجيا فالعرض
لا يستحق وجوده الا محل بعينه فلا يصح عليه الانتقال وهذا بخلاف الجسم واحتياجه الى الحيز
فان الجسم لا يحتاج في وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج في تحيزه الى حيز غير معين فلا يمتنع
ان ينتقل من حيز الى اخر من حيث انه موجود متشخص والحال اي العرض قد يحل في الموضوع من غير
توسط كالحركة الحالة في الجسم وقد يفتقر الى متوسط يحل العرض فيه ثم يحل ذلك المحل في الموضوع
كالسرعة القائمة بالحركة القائمة بالجسم فان السرعة تحل اولا في الحركة وبتوسطها تحل في الجسم
لا يقال حلول الشيء في غيره معناه حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه وذلك الغير لا بد
وان يكون جوهرا لانه لو كان عرضا لكان حصوله في الحيز تبعا لحصول غيره فيه فح لا يخ اما ان
يكون ذلك الغير هو الحال الاول او غيره فان كان الاول يلزم ان يكون حصول كل واحد منهما
في الاخر تبعا لحصول الاخر فيه فيلزم الدور وهو بط وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح
لانه ليس جعل احدهما تابعا للاخر اولى من العكس فلا بد وان يكون كل منهما تابعا للمحل وهو الجوهر
لانا نقول لا نسلم ان حلول الشيء في الشيء عبارة عما ذكرتم بل هو عبارة عن اختصاص
احد الشيئين بالاخر بحيث يكون الاول ناعتا والاخر منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك
الاختصاص معلومة لنا ويسمى الناعت حالا والمنعوت محلا ولما ثبت ان العرض
يجوز ان يحل في الموضوع بتوسط عرض اخر يحل فيه ثبت جواز قيام العرض بالعرض قال
ولا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال اه اقول لما فرغ من احكام الجوهر والعرض اراد ان

يشير

٨١

يشير الى التحقيق حقيقة الجسم فنقول الجسم الطبيعي هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة
اما مفرد وهو الذي لم يتالف من اجسام او مركب وهو الذي يتالف من اجسام مختلفة كالحيوان
او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانفصال فلا يخ اما ان يكون الانقسامات الممكنة
حاصلة فيه بالفعل او لا وعلى التقديرين اما متناهية او غير متناهية فهذه اربعة احتمالات الاول
كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا يتجزى متناهية وهو مذهب بعض القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين
والثاني كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا يتجزى غير متناهية وهو مذهب قوم من القدماء والنظام
من متكلمي المعتزلة والثالث كونه غير مؤلف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات متناهية وهو
ما ذهب اليه محمد الشهرستاني والرابع كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات
غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء واختار المص هذا بابطال المذهب الاول والثاني
بطلان المذهب الاول انما هو ببطلان الجزء الذي لا يتجزى فلهذا بينه فقال لا وجود لوضعي لا يتجزى
بالاستقلال والوضعي المشار اليه بالحس الذي لا يتجزى لا يخ اما ان يكون مستقلا وهو الجزء الذي لا يتجزى
او غير مستقل وهو النقطة واحتج على نفي الجزء الذي لا يتجزى بوجوه الاول اذا وضع جزء بين جزئين
بحيث يلاقي الثلثة فلا يخ اما ان يحجب الوسط عن التماس اولا والثاني يوجب التداخل وهو مح
والاول يقتضي الانقسام الثاني لو فرضنا كتابا مؤلفا من اجزاء على الولاء ووضعنا على كل
من طرفيه جزءا وتحرك الجزءان الموضوعان على طرفيه على التوالي في السرعة والبطؤ والابتداء
فلا بد ان يتلاقيا فيلزم بالضرورة ان يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرف والنصف
الاخر على نصف المتوسط فيلزم انقسام الجميع الثالث لو فرضنا كتابا من اربعة اجزاء على
الولاء ووضعنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت طرفه الاخر جزءا وتحرك على التبادل كل منهما على
التوالي اول الخط حتى يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لا بد وان يكون بين الثاني والثالث
والا لم يكونا متساويين في الحركة وح يلزم انقسامهما وانقسام الثاني والثالث وملاقاة الحج

على نفي الجزء اراد ان يشير الى ما الزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وهو الرحى
منه التفكك تقريره ان الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة الجزء البعيد منه وقطعه مسافة مساوية
لجزء لا يخلو اما ان يتحرك جزءا او اقل او يسكن والاول يوجب ان تكون حركة الجزء القريب مساوية لحركة
البعيد في السرعة والبطوء وهو محال بالضرورة والثاني يوجب انقسام الجزء وهو خلاف مذهبهم
والثالث يقتضي التفكك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ومنه سكون المتحرك تقريره ان القوس السائر
من اول النهار الى نصفه لا يخلو اما ان يتحرك عند حركة الشمس وقطعها مسافة مساوية لجزء جزءا او اقل او
سكن والاول يوجب ان تكون حركة الشمس مساوية لحركة القوس وهو باطل بالضرورة والثاني يوجب
الانقسام وهو مناقض لمذهبهم والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه وهو ايضا مما يشهد
الحس بكذبه ومنه انتفاء الدائرة تقريره ان الدائرة القطبية ان تلاقت اجزاؤها بظواهرها وبواطنها
ساوت الدائرة المنطقة وهو محال وان تلاقت ببواطنها فقط لزم الانقسام في الدائرة وقالوا انما
انما يلزم على تقدير تحقق الدائرة وهو ممنوع فقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر مخطئ في ادراك
الدائرة وذلك لان الدائرة المحسوسة شكل مضرس ليست بدائرة حقيقية قال والنقطة عرض
قائم بالمنقسم اه اقول لما بين ما الزم اصحاب المذهب الاول اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير
الحجة الاولى ان النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود فهي اما ان تكون جوهرا
او عرضا فان كانت جوهرا وهي ذات وضع يلزم المطلوب وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا
يلزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد وان ينقسم واذا لم ينقسم محلها يلزم المطلوب تقرير
الجواب ان النقطة عرض وانقسام محلها لا يقتضي انقسامها لان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه
اذا كان حلوله في المحل من حيث هو منقسم اما اذا كان حلوله في المحل لا من حيث هو منقسم فلا يلزم
من انقسام المحل انقسامه والنقطة حالة في الخط من حيث انه لا ينقسم فلا يلزم من انقسام الخط انقسام
النقطة لانها انما تحل فيه من حيث التناهي والانقطاع والخط من حيث التناهي والانقطاع غير منقسم
تقرير الحجة الثانية ان الحركة لها وجود في الحال وذلك لانها موجودة غير جائز فلو لم تكن موجودة

في الحال

في الحال وذلك لانها موجودة غير جائز فلو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي
والمستقبل معدومان وح لا يخلو اما ان تكون منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا يلزم سبق
احد جزئيها على الاخر بالوجود فلا يكون في الحال موجودا هذا خلف فتعين الثاني فيكون المسافة
التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا يلزم من انقسامها انقسام الحركة لان الحركة في الحد
الثاني جزء الحركة في الجزء الثاني واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء
الذي لا يتجزى وهو المطلوب تقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا
قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نسلم ان الماضي والمستقبل معدومان مطلقا بل كونهما
معدومين في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقا تقرير الحجة الثالثة ان الآن موجود لان
الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان
والآن غير منقسم والا لزم ان يكون بعض اجزائه متقدما على البعض فلا يكون الآن بتمامه موجودا
بل بعضه واذا كان الآن موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها
ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء تقرير الجواب ان الآن غير موجود في الحال ولا يلزم من نفيه نفي الزمان
مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل غير موجودين قلنا لا نسلم بل الماضي والمستقبل غير موجودين
في الحال ولا يلزم من نفيهما نفيهما مطلقا ولما اجاب عن حججهم ذكر حجة على امتناع تركب الحركة
مما لا يتجزى تقريره لو كانت الحركة مركبة مما لا يتجزى لم تكن موجودة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان الحركة لو كانت مركبة من اجزاء لا تتجزى فالمتحرك من جزء الى اخر لا يخلو اما ان يتصف بالحركة
حال كونه في الجزء الاول فلم يأخذ بعد في الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو باطل ايضا لان
الحركة قد انتهت ح ولا واسطة بين الاول والثاني فيمتنع ان يوصف بالحركة فلا توجد الحركة قال
والقائل بعدم تناهي الاجزاء يلزمه اه اقول لما فرغ من ابطال المذهب الاول شرع في ابطال
المذهب الثاني وهو كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية فقال والقائل بعدم تناهي
الاجزاء يلزمه مع ما تقدم النقض بوجه انتولف مما تناهى اي كل ما لزم المذهب الاول

يلزم هذا المذهب فان الحجة المذكورة تدل على بطلان الجزء الذي لا يتجزى سواء كانت متناهية
العدد او غير متناهية العدد ويلزم هذا المذهب النقض الذي يلزم المذهب الاول في ان النقض
يوجد جسم مؤلف من اجزاء متناهية فانه يمكن ان يوجد احاد متناهية من تلك الاجزاء فاذا
ضم بعض تلك الاحاد الى البعض فلا يخلو اما ان يزداد الحجم بازدياد النظم والتاليف اولا والثاني
يوجب التداخل الاجزاء فتعين الاول فح يمكن ان تضم الاجزاء بعضها الى بعض حتى يحصل حجم
في كل جهة فيحصل جسم مؤلف من اجزاء متناهية فيلزم بطلان القول بان كل جسم مؤلف من
اجزاء غير متناهية واليه اشار بقوله يلزمه النقض بوجود المؤلف مما لا يتناهى لوقوعه في العظم
الى المتناسب اي لو ازداد بالتناسب انه لا شيء من الاجسام يتالف من اجزاء غير متناهية لعدم
التناسب بان نسبة هذا الجسم الحاصل من الاجزاء المتناهية الى الجسم المتناهي المؤلف من اجزاء
غير متناهية نسبة متناه الى متناه لكن نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد لان ازدياد
الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية
نسبة متناه الى متناه هذا خلف فتبين من ذلك انه لا شيء من الاجسام يتالف من اجزاء غير متناهية
فيعم الحكم وهو العظم المتناهي اذا ثبت امتناع لا تناهي الابعاد قال ويلزم عدم لحوق السريع
البطيء اه اقول لما فرغ من ابطال المذهب الثاني اشار الى ما يلزمه من المحالات منها ان الجسم لو كان
مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل لم يلحق الجسم السريع الحركة البطيء الحركة قط والتالي باطل بالضرورة
بيان الملازمة ان الجسم السريع الحركة اذا ابتدا بالحركة بعد اخذ البطيء الحركة فيها فاذا قطع السريع
جزءا قطع البطيء جزءا او اقل او سكن والثالث حينئذ لان البطؤ ليس لاجل تخلل السكنات والثاني يوجب
الانقسام على تقدير عدمه فتعين الاول فيلزم ان لا يلحق السريع البطيء ومنها انه لو تركب
الجسم من اجزاء لا تتجزى بالفعل غير متناهية لزم ان لا تقطع المسافة المتناهية في زمان متناه والثاني
باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الجسم لو تركب من اجزاء غير متناهية بالفعل فالمتحرك اذا اراد ان
يقطع مسافة احتاج الى ان يقطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها واحتاج في زمان متناه

الى

الى ان يقطع انصافا بلا نهاية فيجب ان لا يقطع المسافة ابدا والقائلون بالمذهب الثالث فهو اما
فيهم من اللازمين بارتكاب الطفرة بان قالوا السريع يطفر حتى يحصل في بعد اكثر فيلحق
البطيء والمتحرك اذا اراد ان يقطع مسافة متناهية ذات اجزاء غير متناهية يطفر حتى يحصل في
بعد اكثر من ان يقطع مسافة حتى يلزم ان لا يقطع في زمان متناه ولا يقعوا النصاب ومنهم الثاني
بارتكاب التداخل بان قالوا الاجزاء المتكثرة متداخلة بحيث يكون حجمها واحدا ولا يكون ازدياد
المقدار بحسب ازدياد الاجزاء فلا يلزم ان تكون نسبة المؤلف الى المؤلف نسبة الاجزاء الى الاجزاء
فعدوا النقض والفرق وصفت ببطلان الطفرة والتداخل اشار الى رد ما ارتكبوا من الطفرة
والتداخل قال والقسمة بانواعها تحدث اثنينية له اه اقول لما فرغ من ابطال المذهب
الاول والثاني اراد ان يشير الى بطلان المذهب المنسوب الى ذيمقراطيس وهو ان الاجسام
المشاهدة ليست بسائط بل هي متالفة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة فتلك
البسائط انما تكون بالمماسة والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم بالفك
اصلا وينقسم بالوهم وتوهم الجواب ان القسمة بانواعها اي الوهمية والوهمية والواقعة بسبب
اختلاف عرضين قارين كما في البلقة او مضافين كاختلاف محاذيين او مماسين تحدث في المقسوم
اثنينية تساوي طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع
وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع
للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي
ما يصح بين المتباينين فيلزم صحة الانقسام الانفكاكي في كل من تلك البسائط فان قيل لم لا يجوز ان يمتنع
تلك البسائط قبول الانقسام الانفكاكي لعارض مانع عن القسمة الانفكاكية اجيب بان امتناع قبول
القسمة بحسب العارض لا يستلزم امتناع قبول القسمة بحسب الذات وكلامنا في الامتناع الذاتي
فان قيل هذا الجواب انما يستقيم على تقدير ان يكون تلك البسائط متشابهة الطبع كما هو مذهب ذيمقراطيس
واما على تقدير ان يكون تلك البسائط مختلفة بالطبع فلا يستقيم هذا الجواب على هذا التقدير اجيب

بان الامتداد من حيث هو امتداد طبيعة محصلة نوعية فلا يختلف مقتضاها في الافراد فامتداد
الخط الواحد الذي يتصل ويمتد الافقا كامتداد المجموع الحاصل من ذلك الخط ومن خط اخر
يقارنه فيقتضي كل منهما ما يقتضي الاخر ويلزم الخلط ولا ابتدا ان الجسم لا يكون مؤلفا من اجزاء
بالفعل غير متجزية سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان الجسم شي واحد يقبل الانقسام
الى ما لا يتناهى قال والبعض ذلك يثبت مادة اولا وذهب طائفة من القدماء الى ان
الهيولى الاولى لجميع الصور هو الجسم وهو الجوهر البسيط لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه
فمن حيث هو جوهر يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور يسمى هيولى والاتصال والانفصال عرضان
متعاقبان على الجسم وذلك الجسم في ذاته ليس بمتصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا
للاتصال والانفصال وذهب طائفة الى ان الهيولى الاولى هو البسيط من الجسم وهي مع الاتصال
القابل للابعاد الثلثة يكون جسما والجسم مركب في الحقيقة من الهيولى ومن الاتصال القابل للابعاد
الثلثة وهو مذهب المشائين واختار الشيخ الرئيس ابو علي والمص اختار المذهب فقال
لا يقتضي اتصال الجسم وقبوله الانفصال الى غير النهاية ثبوت مادة سوى الجسم اي ثبوت مادة
يكون جزءا للجسم اي الجسم مركب منه ومن غيره لانه لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم يلزم التسلسل
او وجود مواد لا تتناهى والتالي باطل بيان الملازمة ان الجسم المتصل الواحد له مادة واحدة فاذا
قسمناه ثم حال انتفاء الماء على حدتها بالفرض فيحصل لكل جزء مادة فان كانت مادة كل
جزء حادثة بعد القسمة لزم التسلسل لان كل حادث عندهم لا بد له من مادة وان كانت موجودة قبل
القسمة لزم وجود المواد لا نهاية لها بحسب قبول الانقسام الى غير المتناهية ولقائل ان يقول الوحدة
الشخصية والتعدد الذي يقابلها لا يوصفان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة ومن المحل
فان كل جزء انما هو من حيث الذات ووحدتها المستفادة من الصورة حادثة لحدوث الكل فلا يستدعي
مادة اخرى لان حدوث وحدته الطارية على المادة بسبب الصورة مسبوق بذات المادة القديمة فلا
يلزم التسلسل واحتج الشيخ الرئيس ابو علي على ان الجسم ليس ببسيط مطلقا بل مركب من الهيولى

والصورة بان الجسم متصل في نفسه قابل للاتصال والانفصال فاذن فيه قوة الاتصال والانفصال
والاتصال نفسه لا يكون فيه قوة الانفصال والاتصال لان الشي لا يقبل نفسه فلا ما ينافيه فلا بد
من شي اخر غير الاتصال فيه قوة الاتصال والانفصال وهو الهيولى وقد اعترض صاحب الاشراق
على هذه الحجة من وجوه الاول انها مبنية على ان للجسم اتصالا في نفسه غير الاتصال الذي هو
من عوارض الكم وهو ممنوع وما قيل ان الشمعة تتبدل مقاديرها ويبقى اتصالها فيكون لها في نفسها
اتصال غير الاتصال الذي هو من عوارض الكم غير مسلم فان الشمعة الطويلة لو جعلت
مستديرة لجمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمستديرة لو طولت تفرق الاجزاء التي كانت
متصلة فالاتصال ايضا يتبدل الثاني ان الاتصال المورد في الحجة هو الاتصال الذي يقابل
الانفصال وهو عرض والقابل له هو الجسم وكيف لا يكون عرضا وهو يحدث ويبطل مع
بقاء الماهية الجسمية فان كانت وراء هذا الاتصال اتصال اخر جوهري فللقائل ان يقول
انه هو الجسم لا غير ولا يمكنكم ان تقولوا انه لا يبقى مع الانفصال فان الذي يبطله الانفصال
هو العارض لا الجوهري الثالث لا نحاماان تعني بالاتصال ما لا يتصور ان يعقل الا بين
الشيئين وهذا عرض يقابله ولا يصلح ان يكون جزء الامر جوهري محض واما ان تعني به ما
لا يستدعي ان يكون بين اثنين وهو الجسم وهو القابل للانفصال الذي يقابله وللقائل
ان يقول على الوجه الاول ان الاتصال الذي هو من اجزاء الجسم هو الامتداد وبقاء الامتداد
الوحداني في الشمعة مع التبدل في المقادير يدل على مغايرته للمقادير واما قوله ان الشمعة
الطويلة لو جعلت مستديرة لجمع فيها اجزاء كانت متفرقة فقط لان الشمعة لا يكون فيها
اجزاء بالفعل حتى صارت مجتمعة بالاستدارة بل الشمعة لها امتداد وحداني باق
ما لم يطرأ عليه التفرق مع تبدل المقادير حال عدم التفرق فالباقي عند عدم التفرق غير
الزائل عند عدمه وعلى الوجه الثاني ان يختار ان للجسم اتصالا وراء هذا الاتصال
الوضعي وهو جوهري واما قوله انه هو الجسم لا غير قلنا لا يجوز ان يكون هو الجسم بل

ويكون اصطلاحا آخر غير ما تقدمه الكافة وهو الامتداد ولا يكون الانفصال مقابلا له بل ذلك الامتداد هو الجسم م

الجسم مركب منه ومن غيره لان الجسم فيه قوة الانفصال وما فيه قوة الانفصال يبقى بعينه بعد
طريان الانفصال وهذا الامتداد الجوهري الوحداني لا يبقى بعد طريان الانفصال بل عدم
ووجد امتدادان آخران فلا يكون قابلا للانفصال فهو لا يكون بعينه باقيا وموصوفا به
فلا بد في الجسم من شيء آخر غير هذا الامتداد فيه قوة الانفصال فان قيل الهيولى الواحدة
ايضا لا يبقى بعد طريان الانفصال ووجد هيوليان اخريان فلا يكون هي ايضا قابلة للانفصال اجيب
بان الهيولى من حيث هي قابلة للانفصال لا من حيث هي واحدة فهي قابلة للانفصال في الهيولى من حيث
هي لا في الهيولى من حيث واحدة فان قيل لم لا يجوز ان يكون الامتداد ايضا من حيث هو
قابلا للانفصال لا من حيث هو واحد اجيب بان الوحدة والتعدد للامتداد بالذات وللهيولى
بالعرض فيمتنع ان يطرأ الانفصال على الامتداد الواحد ويبقى ذات ذلك الامتداد لانه
اذا طرأ الانفصال زال الوحدة اللازمة لذلك الامتداد فيرتفع ذات الامتداد ضرورة
ارتفاع لازمه بخلاف الهيولى فانه اذا طرأ الانفصال وزال وحدتها العرضية لم يرتفع ذات
الهيولى بل عرض لها التعدد وانما لم يرتفع ذات الهيولى بارتفاع الوحدة لان الوحدة ليست
بلازمة وعلى الثالث انا نعني بالانفصال عدم ما يتصل بين الشيئين وهو الامتداد فهاهنا
والانفصال لا يكون مقابلا له حتى الانفصال كما يكون مقابلا للاتصال المعقول بين الامرين
يكون مقابلا للاتصال الجوهري الذي هو الامتداد فالانفصال الذي يكون مقابلا للامتداد
هو رفع ذلك الامتداد فجاز ان يكون له ذلك الامتداد اعني الهيولى ورفع ذلك الامتداد
عنها يستلزم حدوث امتدادين آخرين والحاصل ان الامتداد هو الجسم وهو قابل للاتصال
والانفصال وقد عرفت ما فيه قال ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه اه اقول لما فرغ من بيان
حقيقة الجسم اراد ان يشير الى بعض احواله الكلية وانما خص المكان والشكل بالذكر لان
المكان مختلف في الاجسام والشكل مشابه وساير الاحوال يمكن ان يثبت بمثله لانها
اما مشابهة او مختلفة قال ولكل جسم سواء كان بسيطا او مركبا مكان طبيعي لانك نعلم

انه

انه اذا خلي وطبعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من مكان معين
يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق وهذا هو المراد بكونه طبيعيا وانما جعل الحكم
كليا لان مذهبه ان المكان هو البعد لا السطح كما سيجيء فيكون على هذا لكل جسم في مكان
حتى المحدد للجهات ولا يجوز ان يكون المكان الطبيعي لكل جسم الا واحدا لانه لو تعدد
المكان الطبيعي يلزم ان لا يكون المكان الطبيعي مكانا طبيعيا والتالي باطل فلو تعدد
اتفق الى الملازمة والتالي بط بيان الملازمة انه لو تعدد فلو خلي الجسم وطبعه فلا يخلو اما ان يحصل
في احدهما اولا فان كان الثاني لم يكونا طبيعيين وان حصل في احدهما فلا يخلو اما ان يكون
حاصلا في الاخر اولا والاول هو الاول مع ان يلزم ان يكون جسم واحد في مكانين وهو بين
الاستحالة بالضرورة والثاني لا يخلو اما ان يطلب الاخر اولا فان كان الاول يكون
الكل هو الطبيعي لا الاول وان كان الثاني فبالعكس وفي المركب ان غلب احد اجزائه فمكانه
مكان الغالب من اجزائه وان لم يغلب احد اجزائه فان كان فيه الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة
هي الغالبة على الباقية فمكانه هو ما يقتضيه الغالب فيه بحسب ذلك اذ لا غالب مطلقا وان لم يغلب
فيه اجزاء بهذه الصفة فمكانه هو الذي اتفق وجوده فيه اذ لو مال الى واحد من تلك الامكنة المساوية
بالنسبة اليه لكان تخصيصا بلا مخصص قوله وكذا الشكل اي لكل جسم شكل طبيعي على الوجه
الذي ذكر والشكل هيئة ما احاط به حد واحد او حدود من جهة الاحاطة والشكل الطبيعي للبسيط
هو الكرة لان المقتضي لشكله هو الطبيعة وهي واحدة وقابله هو الجسم البسيط وهو ايضا واحد
وبالجملة الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفا فيجب ان لا يكون كريا والا لاختلف آثاره
ولا ضبط لاشكال المركبات لانها تختلف باختلاف التراكيب الحاصلة والمص عمم الحكم بالنسبة
الى جميع الاجسام فقال الشكل الطبيعي هو الكرة وفيه نظر لم لا يجوز ان يكون الشكل الطبيعي للمركب
غير الكري قال والمعقول من المكان البعد اه اقول المكان هو الذي يشار اليه
ومقصد للمتحرك وكل ما هو كذلك فهو موجود وهو لا يكون جزء الجسم ولا حالا فيه لانه يسكن فيه

الجسم وينتقل بالحركة عنه واليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزء الجسم ولا حالا فيه فهو اما السطح الباطن
للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او بعد يساوي البعد القائم بالجسم ويشغله بالحصول
فيه واختار المصنف كما هو حال المتقدمين من المكان البعد فان الامارات تساعد ان المكان هو البعد
فان الناس كلهم يحكمون ان الماء في ما بين اطراف الاناء وان الماء لنزول ويخارج ويحصل الهواء
في ذلك البعد بعينه وايضا اذا توهمنا الماء وغيره من الاجسام مرفوعا عن موضعها في الاناء لزم من
ذلك ان يكون البعد الثابت بين اطرافه موجودا او لكن ايضا موجودا عند ما يكون هذا موجودا معه
وايضا كون الجسم في مكان ليس بسطحه بل بحجمه وكميته فيجب ان يكون ما فيه الجسم بحجمه مساويا له
فيكون بعدا ولان المكان فيه وللمتمكن والمتمكن ذو ثلثة اقطار فالمكان ذو ثلثة اقطار ايضا
ان الناس كلهم يقولون المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون
ممتليا اقول واعلم ان البعد منه ملاق الى هيولى ولا امتناع لخلو عن المادة جواب عن دليل القائلين بان
المكان هو السطح على ان المكان ليس ببعد تقرير الدليل ان المكان لو كان هو البعد ولكن البعد لا يخلو اما
ان يكون موجودا مع البعد الذي للجسم المحوي او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا معه فيلزم ان لا يكون
مع المتمكن في المكان مكان لان المكان هو هذا البعد الذي لم يكن موجودا مع المتمكن وان كان موجودا
فلا يخلو اما ان يكون له وجود غير وجود المحوي او لا يكون له وجود غيره بل يتحد به فيصير هو هو فان كان
فليس هناك بعد الا بعد الجسم المحوي وكذلك لو احصل فيه جسم آخر لا يكون هناك بعد الا بعد ذلك الجسم الاخر
فلا يكون البعد الذي فرضنا انه مكان موجودا وان كان الاول فهناك بعد بين اطراف الحاوي وهو
مكان وبعد آخر في المتمكن وهو ايضا بين اطراف الحاوي غير ذلك البعد لكن معنى البعد الشخصي
الذي بين حدين شخصيين هو انه هذا الامتداد المتصل بينهما الذي يقبل القسمة الواحد المشار اليه
وكل ما بين هذا الطرف هو هذا البعد الذي بين الطرفين فكل ما هو هذا البعد الذي بين الطرفين
المحدودين فهو لا محالة واحد شخصي لا غير فيكون كل ما بين هذا الطرف وهذا الطرف بعدا شخصيا
واحدا ليس بعدا او بعدا آخر واذا كان كذلك لم يكن ما بين هذا الطرف وهذا الطرف بعد للجسم وبعد آخر

وهذا الطرف ه

لكن البعد الذي للجسم بين الطرفين موجود والبعد الآخر ليس بموجود تقرير الجواب ان البعد ينقسم الى
قسمين بعد قائم بالمادة ملاق لها وبعد غير ملاق للمادة بل مفارق عنها والاول اعني البعد القائم
بالمادة مانع مساويه اعني بعدا آخر مفارقا مساويا له ولا يجامعه لامتناع التداخل بين بعدين البعدين
الملاقيين للمادة والثاني اعني البعد المجرد العدم بالمادة يحل فيه الاجسام ويلاقيها بكليتها بحيث
ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به وهو مكان الجسم الذي يداخله ولا امتناع في تداخل مثل هذا البعد
في بعد الجسم المتمكن لخلوه عن المادة وفي هذا الجواب نظر لانا نعلم بالضرورة ان الابعاد لذاتها ممانعة عن
التداخل لا بسبب الهيولى ولا بسبب الصور والاعراض فان الصور والاعراض لو لم يكن وفرض البعد موجودا
كان ممتنعا التداخل والهيولى لو لم يكن بذات وضع لا يتصور فيها امتناع التداخل وعند كونها ذات
وضع يمتنع عن التداخل بالعرض بسبب البعد الذي يعرض لها فتوص بسببه التحيز والانقسام فيكون
استعداد الهيولى لان يحل عليها امتناع التداخل انما يلحقه من البعد والبعد هو السبب في حل هذا
عليها اقول ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام هذا دليل على ان المكان ليس سطح الحاوي تقريره لو
كان المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي لتضادت احكام الجسم الواحد في حالة واحدة والتالي باطل بيان
الملازمة ان المكان لو كان سطحا يلي سطح المحوي يلزم ان يكون الطائر الواقف في الهواء الذي يتبدل عليه المكان
ساكنا متحركا معا لان الحركة هي مفارقة سطح الى سطح فيكون متحركا ويكون ساكنا لانه واقف ولقائل ان يقول
الحركة هي ان ينتقل المتحرك من سطح الى سطح لا ان يفارق عن المحوي سطح ويتصل به سطح آخر فعلى هذا يكون
السكون بالنسبة الى الطائر والحركة بالنسبة الى مكانه فلا يكون جسم واحد متحركا وساكنا واعلم ان القول بالابعاد
يتعذر على ان يكون كل جسم في المكان والقول بالسطح يتعذر على ان يكون من الاجسام ما لا مكان له والله اعلم بقوله
ولم يعم المكان مع ان العلماء والعقلاء حكموا باحتياج كل جسم الى مكان فيكون القول بالابعاد مطابقا لما حكم به
العقلاء قال فهذا المكان لا يصح عليه الخلو اقول القائلون بان المكان هو البعد على مذهبين
منهم من يحيل ان يكون هذا البعد فارغا لا مالي له ولا يتخلى عن مالي الا عند لحوق مالي آخر ومنهم من لا يحيل ذلك
بل يجوز ان يكون هذا البعد خاليا تارة ومملوا اخرى وهم اصحاب الخلاء واختار المصنف المذهب الاول

واحتج على بطلان المذهب الثاني فقال هذا البيان لا يصح علىه الخلو من شاغل لانه لو صح خلو عن شاغل
لتساوت حركة الجسم الذي له معاوق وحركة الجسم الذي لا يكون له معاوق والتالي باطل اما الملازمة فيتوقف
بيانها على تقرير مقدمة وهي انه كلما كانت المسافة التي كانت الحركة فيها ارق كان قطعها اسرع وكلما كانت
اغلظ كان قطعها ابطأ والسبب فيه الاقتدار على مقاومة الدافع الخارق والعجز عنه فان الرقيق شديد الانفعال
عن الدافع الخارق والغليظ بخلافه والرقة والغلظ يختلف في الزيادة والنقصان فكلما زاد الغلظ زادت المعاوقة
وكلما زادت المعاوقة زاد البطوء فتكون الحركة تختلف سرعة وبطوءا بحسب اختلاف المعاوق اذا عرفت
ذلك فنقول لو ثبت الخلاء فاذا تحرك الجسم بقوته فلا شك انه لا يقطعه الا في زمان اولا والثاني لانه
يقطع البعض من المسافة قبل قطع الكل فتعين الاول فلو فرضنا ان يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في ملاء
معاوم مساوي مقداره بمسافة الخلاء الذي وقع فيه الحركة الاولى فلابد وان تكون تلك الحركة ابطأ فتكون في زمان اكثر
ويكون لزمان الحركة الاولى نسبة الى زمان الحركة في الملاء المقاوم ولنكن تلك النسبة العشر مثلا فلو فرضنا ان يتحرك
ذلك الجسم بتلك القوة في ملاء نسبة مقاومته الى مقاومة الملاء الاول كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة
المقاوم الاول فيكون زمان حركة المعاوق الثاني مثل زمان عديم المعاوق فيكون حركة المعاوق كحركة عديم
المعاوق وقد اعترض على هذا بانه انما يلزم ان يكون حركة المعاوق كحركة عديم المعاوق ان لو كان انحصار
الحركة في الزمان لاجل العائق لا لذاتها وهو ممنوع فان الحركة في نفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوق يصير ذلك
الزمان اكثر فلا يكون الزمان كله بازاء المعاوقة حتى يلزم ان يكون زمان المعاوق الذي يكون نسبة معاوقته الى المعاوق
الاول العشر عشر زمان المعاوق الاول ويلزم منه ان يكون مثل الزمان العديم المعاوقة ويمكن ان يقال ان الحركة
بنفسها لا تستدعي شيئا من الزمان اصلا وبسبب السرعة والبطوء تستدعي شيئا آخر لان الحركة يمتنع ان توجد
الا على حد ما من السرعة والبطوء اي توجد مجردة عنهما وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا فلا تستدعي الحركة
الزمان الا من حيث السرعة والبطوء واختلاف السرعة والبطوء في الحركة الطبيعية والقسرية انما هو بحسب
اختلاف المعاوق فلو لم يكن معاوق لكان الطبيعي او القسري يقتضي ان يتحرك على السرعة حدا يجب ان لا يكون
حد اسرع من ذلك الحد ولو كان كذلك لكانت الحركة لا في زمان فلو فرضنا جسما عديم المعاوق يلزم ان يكون

حركته في زمان بسبب انه يقطع نصف المسافة قبل قطع كلها وان لا يكون في زمان بسبب انه عديم المعاوق ومن الزائل
الدالة على امتناع الخلاء ان ما بين الاجسام الغير المتلاقية لا يخلو اما ان لا يكون لا شيئا او يكون شيئا والاول باطل
لانه قابل للزيادة والنقصان بالمساواة واللامساواة وكل ما هو قابل لها لا يكون لا شيئا بل يكون كما وهو مطابق للجسم
فيكون كما متصلا فيكون مقدارا والمقدار يمتنع ان يتجرد عن المادة لان طبيعته لو كانت مستغنية عن المادة
لما وجدت كانت مستغنية وليس كذلك لان مقدار الجسم يستحيل ان يوجد بغير المادة وان كانت
محتاجة امتنع ان توجد بدون المادة فكان محالا ان يتجرد المقدار عن المادة فيكون ملاقيا لها وهو فرض خلاء وهو قيل
ان المقدار الجسماني مخالف للمقدار المكاني من حيث الحقيقة لان المقدار الجسماني محتاج الى المقدار المكاني من غير
عكس لامتناع الدور وجاز تجرده بالفضاء الخالي عن المادة ولا دليل والجواب ان المقدار ينقسم الى الخط والسطح
والجسم التعليمي وكل واحد منها طبيعة نوعية محصلة لا تختلف بامور خارجة عنها دون الفصول واذا لم يمكن الفعل
في تحصيلها محتاجا الى شيء يلحقها بل يستعمل في الفعل حاصلا بها عن ان يلحقها شيء واذا كانت كذلك لم يمكن
مختلفة في الوجود وعدمه باب والجهة طرف الامتداد اخذ لما كان الجهة مناسبة للمكان والخلاء انتبه
احدهما بالآخر ... بعد النزاع عن بحث المكان الى بحث الجهة والجهة طرف الامتداد اي حاصل في ماخذ الاشارة
وليست منقسمة لانها لو كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما توصل بها اقرب الى الجهة من المتحرك ولم يقف
لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة فيكون الجزء المتقدم وان كان لا يتحرك فما وصل اليه هو الجهة لا جزء
الجهة فان قيل القسمة غير حاصرة فانه يجوز ان يتحرك في الجهة لا عنها او اليها اجيب بان الحركة في الشيء المنقسم
اما عن جهة او الى جهة وبعد القسمان الاولان والشيء الذي وقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة
والجهة من ذوات الاوضاع لانها مقصد المتحرك بالحصول فيه وكل ما هو مقصد المتحرك بالحصول فيه
فهو ذو وضع لان المتحرك لا يقصد ما لا وضع له ولان الجهة مشار اليها بحسبه وكل مشار اليه
اشارة حسية فهو ذو وضع قوله للحصول فيها ان الجواب دخل مقدر يوجه انه يقال
لا نم ان كل ما هو مقصود بالحركة يجب ان يكون موجودا فان البياض مقصود بالحركة من السواد اليه
وهو غير موجود وتقرير الجواب انا ندعي ان كل ما هو مقصود بالحركة للحصول فيه لا للتحصيل

يكون موجوداً او الحركة من السواد الى البياض يقصد بها تحصيل البياض لا حصول المتحرك فيه والجهة
على قسمين قسم يتبدل بالوضع مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما لا
يكون بالطبع وهو فوق وسفل والجهات المتبدلة بالوضع غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان
نفرض في جسم امتدادات غير متناهية ويكون لكل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس
بحق ولنذكر دليلاً على محدد الجهات فنقول الجهتان اللتان بالطبع اعني فوق وسفل لا بد لهما
من محدد يعينهما ويحددهما لما عرفت ان الجهة حد والحد لا يقوم بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير
معيناً ومحدداً ولما كانت الجهة ذات وضع يكون بالضرورة وضعها في ذلك المحدد ولا يجوز ان يكون وضعها
في خلاء لامتناع وجوده ولا في ملاء متشابه بان يكون بعض حدوده الموضوعة جهة وبعضها جهة اخرى
مخالفة لها بالطبع فتعين ان يكون شيء مختلف خارج عما يتشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما
او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع وعلى التقديرين لا بد من الجسم وذلك الجسم اما واحد او اكثر فان كان
واحداً فاما ان يتحدد به جهتان من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه ثلثة
اقسام الاول هو ان يكون المحدد جسما واحداً من حيث هو واحد غير ممكن لان الجهتين اللتين بالطبع
لا بد وان يكونا طرفي امتداده والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فيمتنع
ان يحدد ما يقابله اعني البعد عنه لان البعد ليس بمحدد فاذا المحدد اما جسم لا من حيث هو واحد او اكثر
من جسم واحد باطل لان التحدد بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل
المباينة والاول يقتضي ان يكون نوع المحاطة في التحديد بالوضع لان المحيط وحده كاف في
تحديد الجهتين بالقرب الذي يتحدد بالحاطة والبعد الذي يتحدد بالبعد حد محيطه وهو مركزه فهذا القسم
يرجع الى القسم الذي يكون المحدد فيه جسما واحداً لا من حيث هو واحد والثاني وهو ان يكون التحديد بجسمين
متباينين باطل لان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد به البعد عنه فاذا لا يتحدد الجهتان
بكل منهما وعلم ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا فثبت ان المحدد انما يكون جسم واحد لا من حيث هو واحد
بل من حيث ان له مركزاً او محيطاً فيتحدد جهة القرب غاية الفوق وجهة البعد غاية السفل بالمحيط والمركز قال الفصل

الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية فالكلية منها تسعة واحد غير
مكوكب محيط بالجميع وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السبعة السيارة وتشتمل على افلاك
تداوير وخارجة المركز والمجموع اربعة وعشرون وتشتمل على سبعة سيارة والوف وسع
وعشرين كوكبا ثوابت الشرح الاجسام منقسمة الى فلكية وعنصرية والفلكية اما افلاك
او كواكب والافلاك طريق اثباتها الاستدلال بالحركات الموجودة بالرصد بعد تقرير الاصول
الحكمية وهي اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بالذات او يحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب
الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيه وامتناع الخرق و
الالتئام على اجرامها والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير اما الافلاك
فاما كلية يظهر منها حركة واحدة بسيطة او مركبة واما جزئية يتفصل الكلية اليها والافلاك
الكلية التي انتهى اليها النظر تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاوي محدب المحوي
ومركز الجميع مركز الارض واحد منها غير مكوكب محيط بالفلك بالجميع يحرك الكل بالحركة اليومية يسمى
الفلك الاعظم والفلك الاطلس وتحته فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى المشرق ويسمى
فلك البروج ايضا ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس على راي ثم فلك الزهرة
ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه السبعة تسمى ممثلا لفلك البروج واما الافلاك الجزئية فلكل
فلك من الافلاك الكلية التي للكواكب السيارة سوى الشمس يشتمل على فلك تدوير غير محيط بالارض
مركوز في الخارج المركز بحيث يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الاصل ذروة واقربهما
حضيضا وفلك خارج المركز عن مركز الارض محيط بالارض يتفصل عن الممثل بحيث يماس محدبه محدبه ومقعره مقعره
على نقطة يسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا واما الشمس فانها يكفي فيها باحد الفلكين
اعني خارج المركز والتدوير غير محتاج لاحدهما على الاوائل لكن بطلميوس راى اثبات الخارج لها اولى
وقد اثبت لعطارد فلكا آخر ايضا خارج المركز فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما
اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو
المسمى بالحامل لفلك التدوير والقمر قد اثبت له فلكا آخر مشتملا على فلكه الخارج المركز والتدوير ويسمى ذلك
الفلك بالمائل وحامل القمر محيط بالمائل ويسمى مثله لفلك الجوزهر فيكون جميع الافلاك اربعة وعشرين

عن جهة مواقعة المراكز لمركز الارض ومماسة حادثة المراكز عنه وستة افلاك تدار ويتحرك
الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية
البطيئة ويتحرك ما دونه بها ولكل فلك من الثمانية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها
لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين واما الكواكب فسبعة منها سيارة كل في فلك على الترتيب الذي
ذكرنا ومن السيارة خمسة متحيرة وهي ما خلا الشمس والقمر واما الثوابت فغير محصورة وقد رصد منها
الف وستة وعشرون كوكبا كلها في الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن ان يكون في افلاك
كثيرة **الاصل** والكل بسائط خالية عن الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها سعادة **الشرح**
لما فرغ من ذكر عدد الافلاك اراد ان يشير الى بعض احوالها فقال الافلاك كلها بسائط لانها
مثلا قد عرا الاستحالة وجود الحركة بدون الميل وليس بعنصري والا لكانت في كلها كائنة على
وفق العناصر فيتوافقها في الخفة والثقل والجهة وليس كذلك فيكون في طباعها ميل مستدير فيمتنع ان
يكون في طباعها ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وهربا عنه لا يقال الطبيعة
الواحدة قد تقتضي امرين مختلفين باعتبارين كالجسم البسيط الذي فيه ميل مستقيم فان طبيعته واحدة وقد
تقتضي الحركة عند خروجه عن المكان الطبيعي وتقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان تقتضي جسم ميلا مستقيما
عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى لانا نقول اقتضاء الحركة والسكون شيء واحد
مقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان حاصلا في المكان
الطبيعي فهو يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة وان كان غير حاصل فيه كان الاستدعاء يستلزم
حركة تحصله فهو اذا الشيء اخر غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو مغاير لاقتضاء
المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن الاخر وقد يوجد معه واذا لم يكن في طباعه ميل مستقيم
استحال ان يتحرك بالحركة المستقيمة فلا يكون مركبة من اجسام مختلفة الطباع لانها لو تركبت منها لكانت
بسائطها قابلة للاجتماع فيصح عليها الحركة المستقيمة وقد بينا انها ممتنعة فتكون بسائط ويكون خالية
عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة وما ينسب اليهما والا لكانت فيها ميل صاعد او هابط فتكون
قابلة للحركة المستقيمة وكذلك يكون خالية عن الكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة وما ينسب اليهما
والا لكانت قابلة للخرق والالتئام والانفصال والاتصال فيكون قابلة للحركة المستقيمة ويكون خالية
عن لوازمها من الخفة والثقل والتخلخل والتكاثف لعين ما ذكرنا ويكون سعادته لانها لا تحتمل ما وراءها

ولا يكون قابلة للكون والفساد والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة واصول هذه المسائل
تبين في موضع يليق بها **الاصل** واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء والماء
والارض واستقصاء عددها من ازواج الكيفيات الفعلية والانفعالية **الشرح** لما فرغ
من الفلكيات اراد ان يشير الى العناصر واحوالها فقال اما العناصر البسيطة المتقدمة على المركبات
بالطبع فاربعة كرة النار والهواء والماء والارض واستقصاء
حصرها في هذه الاربعة من اسباب الكيفيات الاربع الفعلية والانفعالية اي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة التي بحسب الازدواجات الممكنة بيان ذلك ان العنصر ما يحدث فيها
قوى مهيئة نحو الفعل اي كيفيات تجعل موضوعاتها معدة للتأثير في شيء اخر مثل الحرارة
والبرودة وطعوم وروائح وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع او البطيء اي كيفيات
تجعل موضوعاتها معدة للتأثر عن الغير بحسب السرعة او البطء مثل الرطوبة واليبوسة والصلابة واللين
وغير ذلك ثم فتشنا فوجدنا ما فقد كلها عن جميع الكيفيات الفعلية الا الحرارة والبرودة والمتوسطة
التي بينهما فالعناصر التي الحار وتسمى بالعكس التي البارد فانا وجدنا جسما خاليا عن اللون
وجسما خاليا عن الطعم ولم نجد جسما خاليا عن الحرارة او البرودة او المتوسط وكذلك فتشنا
فوجدناها خالية عن جميع الكيفيات الانفعالية الا الرطوبة واليبوسة والمتوسطة بينهما فعلم بهذا الاستقراء
ان العناصر البسيطة لا تخلو عن احدى الكيفيتين الفعليتين اي الحرارة والبرودة ولا عن احدى الكيفيتين الانفعاليتين
اي الرطوبة واليبوسة ولما كان الازدواجات الممكنة ثنائية عن هذه الاربعة لا تزيد على اربعة الحرارة مع
اليبوسة الحرارة مع الرطوبة البرودة مع الرطوبة البرودة مع اليبوسة كان البسائط الموضوعة لهذه
الازدواجات اربعة موضوع الحرارة واليبوسة وهو النار وموضوع الحرارة والرطوبة وهو الهواء
وموضوع البرودة والرطوبة وهو الماء وموضوع البرودة واليبوسة وهو الارض والدليل
على انها كرات هو انها بسائط وقد علمت ان الشكل الذي تقتضيه البسيط هو الكرة **الاصل** وكل منها يكرية
الملاصق والى الموسط او وسائط فالنار حارة يابسة خفيفة متحركة بالسرعة لطبيعة واحدة وقوة
على احالة المركب اليها والهواء حار رطب خفيف ولا ارتبع طبعا والماء بارد رطب ثقيل ومحيط بثلثة ارباع

الارض له طبيعة واحدة والارض باردة يابسة ساكنة في الوسط سعادة لها تلك طبقة الشرح
كل واحد من العناصر الاربعة يستحيل الى الآخر بان يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الكون والفساد والاستحالة
الى الملاصق بلا وسط كاستحالة الارض ماء وبالعكس واستحالة الهواء نارا وبالعكس والاستحالة الى
غير الملاصق بوسط او وسائط اما الاستحالة الى غير الملاصق بوسط كاستحالة النار ماء بتوسط الهواء
وبالعكس واستحالة الهواء ارضا بواسطة الماء وبالعكس واما الاستحالة الى غير الملاصق بوسائط كاستحالة
النار الى الارض بواسطة الهواء ثم الماء وبالعكس والذي يدل على هذه الاستحالات المذكورة اما صيرورة
النار هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لرؤيت [illegible] فانها على بعض الحالات فاذا استحالت هواء
واما صيرورة الهواء نارا فعند الحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهد
ذلك من يباشره واما استحالة الهواء ماء فان الطاس المكبوب على الجمد تركبه ندى كلما نحيته حدث مرة بعد
اخرى ولا يكون ذلك بالرشح اذ الماء ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالرشح لكان من الماء الحار اولى
لانه اقبل للرشح والصعود ولا يكون ذلك موجودا في الهواء فمن البين ان الهواء المحيط بالمطبق
لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف لان الاجزاء المائية في الصيف لو كانت فيه
في الهواء لتصاعدت لحد الحرارة ولا تجي مجاورة للاناء ولو كانت الاجزاء المائية باقية في الهواء
للزم ان تتعاد بتلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته عن الاناء مرة بعد اخرى فينقطع [illegible]
الاناء بحالة الاولى واما ساقصها فيكون حدوثه كل مرة انقص مما كان قبلها واما ان لا يكون حدوثه
فيكون في كل حدوث من زمان اطول مما في حدوث قبلها لتباعدها عن الاناء وهذا كله على خلاف الواقع
فدل على ذلك ان كان برودة الاناء مقتضية لانعقاد الهواء المحيط بالاناء فلزم ان يصير الهواء المحيط بذلك
الماء ماء لشدة برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الى ان يجري الماء [illegible] والمشاهد بذلك يعلم
ان الهواء لم يصر ماء بل حصلت اجزاء مائية احسن بان [illegible] الاناء لصلابته يعسر تكثفه بالكثافة الموسة و
عند الكثيف يشتد تكثفه [illegible] لطف ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المستعملة على الماء الحار
اسخن من تلك المباشرة في الاناء المذكور لشدة تبرده بعقد الهواء المحيطة والماء لسرعة تكثفه بالكثافة
الموسة يحلل الهواء المطيف ظاهرة عن برودة [illegible] سريعا فلا يعقد الهواء ما دام على سطح الاناء

ماء اذا ما اذابه الحر منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى [illegible] واما استحالة الماء هواء فعند
تحلل الاجزاء بحيث يلطف بالكلية واما صيرورة الماء ارضا فعند انجماد المياه الجارية التي يصير بحيث
تصير حجارة صلدة واما صيرورة الارض ماء فعند ما تحلل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة
يعرف ذلك اصحاب الحيل بعضهم طلاب الاكسير وذلك بان يصيرونها املاحا اما بالاحراق او بالسحق ثم
يذاب بالماء ولما بين الاستحالات بغير الوسط يعلم امكان الاستحالات بوسط او وسائط وهذه
الاستحالات دالة على ان هيولى العناصر مشتركة ولما ثبت الاستحالات اشار الى مقتضى طبع كل من العناصر
الاربعة فقال فالنار حارة يابسة اما اولا ان النار [illegible] محسوسة فان النار التي عندنا مخالطة
ما يكيف بالبرودة ومع هذا فانها محسوسة فالنار الصرفة بالطريق الاولى واما يبسها فالذي يدل
عليها انها ممتنعة للرطوبة [illegible] مادة الجسم الحي ولها وجه نظر اذ يكون من اجزاء الرطوبة اللطيفة مغنية ٦
والضعيفة لا ما بها بان في بعضها وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل سهلة الترك له وفيه نظر
لان التي يكون كذلك هي النار التي عندنا فيجاز ان يكون ذلك بسبب مخالطة اجزاء هوائية لها ويحتمل ان
يكون النار البسيطة فيها يبس ما اذا وصلت الى الهواء [illegible] الاشياء على سوية
النار بالصاعقة فان النار اذا خمدت [illegible] يكون منها الاجسام صلبة ارضية بعد
الصاعقة فتولد الاجسام الصلبة من النار بعد خمودها [illegible] تدل على انها يابسة وهذا
انما يستقيم ان لو تولد الصاعقة اعني الاجسام الصلبة الارضية التي بعد [illegible] من النار لكن فيه نظر لان السحاب
قال في بعض اقواله ان الصاعقة يتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب
والنار [illegible] لانها لم تكن نيرة لما وراءها من الكواكب وانها النار عندنا كلما كانت اقوى كان تلونها
اقل ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا تعطي لها ظل والنار متحركة بالسرعة اي
بما يلي الفلك لانا نرى الشهب متحركة نحو المغرب وتلك الحركة ليست [illegible] كرة النار وفيه نظر فان الشهب
نرى يتحرك حركات مختلفة تارة من جهة المشرق وتارة من جهة المغرب وتارة الى الجنوب وتارة الى الشمال
وما قيل ان السطح المقعر لفلك القمر يماس النار فاذا تحرك ذلك تحركه فلك القمر [illegible] بالعرض كالحابس
السفينة [illegible] ان يتحرك كرة الهواء والماء والارض والنار ذات طبيعة واحدة لانها قوية على
احالة ما [illegible] الى النارية فلا يوجد في مكانها غيرها [illegible] على احالة المركب الى جوهرها و
مكانها الطبيعي ان يكون فوق الهواء بان يكون [illegible] المقعر فلك القمر والهواء حار رطب اما

حارة فصارت اقرب الى الماء، واما بالنسبة الى النار فلا تكون شديدة كحرارة النار، والذي يدل على
حرارة الهواء بالنسبة الى الماء ان الماء يسخن فيصير بصورته بخارا اذا سخن ولطف ولو لم يكن تسخين من الاجزاء
لم يكن احق باللطافة، والهواء المجاور للابدان انما يحس ببرودته لانه ممتزج بما يخالطه
من الماء، واما رطوبة الهواء اعني كونه ذا كيفية يقبل بسببها الشكل ويتركه بسهولة فظاهرة
والهواء شفاف اذ لا يحجب ما وراءه، وهو محمول للنار شامل للارض والماء، وله اربع طبقات
الطبقة الاولى الهواء المجاور للارض المسخن بمجاورة الارض المسخنة بشعاع الشمس وهي بخارية حارة
والبخار هو المتحلل الرطب وهو هواء مائية اكتسب حرارة فتصاعدت لاجلها، والطبقة
الثانية الهواء المتصاعد عن الارض الذي ينقطع عنه تاثير الشعاع لبعده عن الارض وهي بخارية باردة
ويقال لها الزمهريرية، الطبقة الثالثة هواء اقرب من المحوضة او محض، الطبقة الرابعة طبقة دخانية فان
البخار وان صعد في الهواء لكن الدخان يجاوزه ويعلوه لانه اخف حركة واقوى نفوذا لشدة
الحرارة، والدخان هو المتحلل اليابس وهو هواء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها
والماء ماء رطب شفاف وهو محيط بثلثة ارباع الارض وهو طبقة واحدة وهو والارض
بمنزلة كرة واحدة، والارض باردة يابسة، اما يبوستها فظاهرة واما برودتها فلانها لو خليت وطبعها
ولم يسخن بسبب خارجي لكانت باردة محسوسة وهي ساكنة، وما قيل ان الارض تتحرك من المغرب الى المشرق و
شروق الكواكب وافولها انما هو بسبب حركة الارض وضعيته فباطل لانه لو قيل انها لو كانت
متحركة كما زعموا وجب ان لا يقع الحجر المرمي في الهواء على استقامة على موضعه الاول بل يجب ان يقع في
الجانب الغربي منه لتحرك الارض مدة صعوده وهبوطه قدرا ما الى جانب الشرق، ولا لما قيل انه
لو كانت متحركة كما توهموا لوجب ان يكون الحركة لما ينفصل عن الارض كالسهم والطائر الى جهة حركتها و
هي الشرق ابطا والى خلاف جهة حركتها وهو الغرب اسرع لان المتصل بالارض من الهواء يمكن ان
تتبعها بما ينفصل من السهم والطائر والحجر بسبب تابع الاثر الفلكي بل لانها ذات ميل مستقيم فيمتنع ان
يتحرك على الاستدارة بالطبع، وكيف يعقل ان يتحرك الى سفل وعلو والا لما وصل الحجر المرمي اليها ان
كانت علوية ولما نزل الحجر المرمي الى فوق ان كانت سفلية، والارض في وسط الكل اي مركزها منطبق
على مركز الفلك الاعظم، والذي يدل على ذلك ظهور النصف من فلك البروج دائما وتطابق اظلال
الشمس في وقتي طلوعها وغروبها عند كونها على المدار الذي يساوي بها ظهورها وخفاؤها على
خط واحد مستقيم وعند كونها في غاية ما تسامت من الدائرة التي يقطعها بسيرها الخاص

والخاف

وانكساف القمر في مقاطرة الحقيقية والارض مغاير للسماء، اي الشفافية لعله لانها وان لم
تكن ارضية صرفة فالارضية غالبة فيها، وللارض ثلث طبقات: طبقة تميل الى المحوضة الارضية وتحيطها
طبقة مختلطة من الارض والمائية وهو طين، وطبقة منكشفة عن الماء جفت بوجهها الشمس وهو البر والجبل
وطبقات هذه العناصر الاربعة يمتنع ان يكون موجودة على صرافتها وذلك لان قوى الاجرام
السماوية تنفذ فيها فيحدث في السفلي النار دورة حارة تخالطها فيصير بذلك بخارية ودخانية فيختلط
بها نارية وهوائية ويصعد الى العلو ما الغالب الكثرة مائية وارضية فيختلطها بها، فكذا ان يكون
جميع المياه وجميع الاهوية مخلوطة ممزوجة، ثم اذا لو فرض صرافة فينبغي ان يكون للاجزاء النارية
فان الارضية والاخر لتعلقها بالاشياء ذلك الموضع يحركها، واذا اتلف فالنار بقوته على احالة ما [illegible]
وينبغي ان يكون باطن الارض لقربه الى المركز على هذه الصفة **الاصل** واما المركبات فهذه الاربعة
الشرح اعلم ان لهذه الاجسام الاربعة اعتبارات منها انها يحصل بسببها عالم الكون والفساد و
بهذا الاعتبار تسمى اركانا، ومنها انها ينقلب كل منها الى الغير، وبهذا الاعتبار تسمى اصول الكون والفساد
ومنها انها ينحل المركبات اليها، وبهذا الاعتبار تسمى عناصر، ومنها انها تركب المركبات منها، وبهذا الاعتبار تسمى
اسطقسات، والدليل على ان المركبات اسطقساتها هذه الاربعة الاشياء قبل العناصر موجودة في المركبات
لانها لا تنفك عن الاثر الا بالعنصر، ولا حاجة هناك ولا سكون عنها الا ان يستعد لجزء المخلوط بعنصر النار
لقبول النارية اصعف ما يستعده لقبول غيرها، احسبت بالمعد كاستحالة الشمس وغيرها اذا كان غالبا
على سائر الاجزاء صار الاستعداد لقبول النارية اقوى **الاصل** وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض
فيفعل الكيفية في المادة فينكسر صرافة كيفياتها وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة من المزاج مع حفظ
صور البسائط **الشرح** لا شك ان المركبات حادثة وذلك لانها تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها وتكيفها
وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقا بالحركة فيكون مسبوقا بالزمان فيكون حادثة، ولهذا قال: وهي
حادثة عند تفاعل بعضها في بعض، وذلك اذا امتزجت واستحالت في كيفياتها المتضادة المسقية عن قوامها
بان تفعل كيفية كل منها في مادة الاخرى فينكسر صرافة كيفية الاخرى فاستحالت في كيفياتها حتى تحصل منها

كيفية متشابهة في الكل متوسطة توسطاً ما وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج ولم تبطل صور البسائط واعلم أن
العناصر إذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن أن يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك الآخر لأن فعل
كل واحد منها إن كان مع الانفعال لزم أن يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء آخر فاعلاً ومنفعلاً معاً وإن كان فعله في
الآخر متقدماً على انفعاله عنه يلزم أن يكون الآخر المغلوب غالباً عليه وإن كان بعد انفعاله عنه يلزم أن يكون غالباً بعد
ما كان مغلوباً فإذاً لابد وأن يكون فعل كل منها في الآخر من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز أن يكون من جهة المادة فإنها
إلى الهيولى من حيث هي هيولى قابلة والقابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلاً ولا يجوز أن يكون الفاعل هو الصورة
والكيفية هو المنكسر لأن الصورة لا تنكسر بواسطة الكيفية فيلزم أن يكون الكاسر منكسراً والمنكسر كاسراً أو الشيء
الواحد في حالة واحدة كاسراً منكسراً لأن مجموع الصورة والكيفية يكون كاسراً والمجموع إنه منكسراً فالحق
أن الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة ولذلك تحصل المتوسط بين الحار والبارد إذا امتزجا من غير حصول
صورة بين فيها ولا يلزم [illegible] وقوله كيفية متشابهة أي تكون تلك الكيفية متشابهة في جميع أجزاء العناصر وقوله
متوسطة أي الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات البسائط وقوله مع حفظ صور البسائط إشارة إلى بطلان قول
من يقول البسائط إذا امتزجت وانفعل العناصر من بعض خلعت صورها ولبست صورة واحدة فيصير لها هيولى
واحدة وصورة واحدة وهي صورة متوسطة بين صور العناصر أو صورة أخرى من النوعيات على اختلاف
الرأيين فإن صور البسائط لو لم تكن محفوظة لم يكن هناك مزاج بل كون وفساد لأن المزاج إنما يتصور عند
بقاء الممتزجات والقول بالمزاج مبني على الاستحالة في الكيف وقد أنكر طائفة من المتقدمين وهم أصحاب الخليط القائلون
بأنه لا تغير في الكيفية في الصورة ويزعمون أن العناصر الأربعة لا يوجد شيء منها صرفاً بل هي مختلطة من تلك
الطبائع النوعية وإنما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير أن يبرز منها ما كان كامناً فيها فيغلب
ويظهر للحس ويكمن من الطبائع بعد ما كان غالباً غائباً عنه لا على معنى أنه حدث بل على معنى أنه برز ويكمن فيه
ما كان بارزاً فيصير مغلوباً وغائباً بعد ما كان غالباً وظاهراً ومنهم قوم يزعمون أن الحار ليس على سبيل التبرز
بل على سبيل النفوذ من غيره كالماء ملاقاته إنما يسخن بنفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان
مشتركان في أن الماء لم يتغير حاراً بل الحار أجزاء نارية خالطته ومفترقان بأن أحدهما يرى أن النار برزت
من داخل الماء والآخر أنها وردت عليه من خارجه والقول بالمزاج لا يمكن إلا بعد بطلان هذين المذهبين
الذي يدل على بطلان المذهب الأول أن النار الكثيرة تنفصل عن خشبة الغضا وتبقى في ظاهر الفحم وباطنه
ولو كانت كامنة فيها لأحرقتها فلا ينبغي [illegible] الحكم يكمون جميع النار به المنفصلة عنها والباقية فيها والذي

يدل على بطلان المذهب الثاني حدوث السخونة العظيمة فيما تعلق عليه أجزاء العناصر اللطيفة النافذة من غير حصول النار
عنه تمكن نفوذها في المسخن كالمحكوك وهو الشيء الصلب الذي تماسه [illegible] بالحس
فإن المحكوك يسخن تسخيناً بل يحترق من غير نار وهو مما يعلق عليه الأرضية ثم يختلف الأمزجة في الاعتدال وخروجها
وبعدها من الاعتدال مع عدم تناهيها بحسب الشخص وإن كان لكل نوع طرفا الإفراط والتفريط
وهي تسعة الشرح المزاج هو المعد لحصول صور المركبات من المعدنيات والنبات والحيوانات بيان
ذلك أن المركبات منه ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيات وذو صورة له نفس غاذية ونامية و
مولدة للمثل لا حس ولا حركة إرادية لها ويسمى نباتاً وذو صورة له نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل
وحساسة متحركة بالإرادة ويسمى حيواناً وجميع هذه الصور كمالات أولى فإن الكمال ينقسم إلى ما يتنوع به
صورة كالإنسانية وهو أول الشيء يحل في المادة وإلى غير ما يتنوع به عرض كالضحك وهو كمال ثان
يعرض للنوع بعد الكمال الأول فهذه الصور كمالات محصلة للآثار وتصدر عن الحيوان ما يصدر
من النباتي من الأفعال ما يصدر عن المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لأنواع لا تحصى بعضها (وتصدر م)
فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على أصناف وكل صنف على أشخاص لا تحصى لها لحسب لاستناده إلى أسباب من
الأنواع ولأن الأصناف ولأن الأشخاص لمزيد الاختلاف [illegible] ولا [illegible]
[illegible] ولا [illegible] المعارف فإنه إحدى الآلات مساوي النسبة إلى جميع المادات فهو ذا [illegible] أمور
مختلفة والأمور المختلفة في الهيولى هي الصور الأربع النوعية التي للعناصر التي هي مواد المركبات والاختلاف
[illegible] هذه الصور بعينها لأن الاختلاف الذي بحسبها لا يزيد على أربعة فهو إذاً بحسب
أحوالها في التركيب فيما يعرض بعد التركيب من الأمزجة فإن التركيب يختلف باختلاف مقادير الأشكال
والمزاج يختلف باختلاف التركيب ولما كان إمكان [illegible] غير متناه كان إمكان التركيب
متناه فكان إمكان الأمزجة غير متناه وتلك الاختلافات الواقعة في الأمزجة هي أسباب معدة لاختلاف
المركبات فكان إمكان أشخاص المركبات غير متناه وإن كان لكل نوع مزاج له عرض بين طرفي إفراط و
تفريط لو جاوز ذلك الطرف لم يكن ذلك النوع لكن في ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى
من الأمزجة الشخصية [illegible] التي يقع فيها هذا المزاج النوعي ولا يخرج شيء من تلك الأشخاص عن

حتى المزاج الذي يكون لذلك النوع والارض بسيطة وذلك لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج
ان كانت متساوية فهو المعتدل وان لا فهو غير المعتدل والخارج عن المعتدل اما واحد عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة
اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او البرودة فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او واحد
عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة
والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد
فيكون الجميع تسعة والمعتدل الحقيقي لا يمكن وجوده وبقاؤه اذ لو كان له وجود فلا يخلو اما ان يكون له ميل طبيعي
الى مكان او لا وكلا القسمين باطل اما الثاني فلانه يمتنع وجود جسم لا ميل فيه الى مكان واما الاول فلانه
لو كان له ميل طبيعي الى مكان فلا يخلو اما ان يكون ذلك المكان مكان احد البسائط او غيره والثاني باطل اذ لا مكان
للمركب غير مكان البسائط والا لزم الخلا فيبطل حصول التركيب وكذا الاول لانه لو كان له ميل طبيعي الى مكان احد البسائط
يلزم الترجيح بلا مرجح ضرورة تساوي البسائط فيه فلا يوجد المعتدل الحقيقي فالموجود من الامزجة ما هو خارج عن
الاعتدال وقد يطلق المعتدل على ما يوجد فيه من الكيفيات بكميتها وكيفيتها القسط الذي يليق به والمعتدل
بهذا المعنى موجود وهو ما يوجد من الامزجة في العشرة والاول من المعادل وان لم يوقف عليه ذلك يسمى خارجا
عن الاعتدال والخارج عن الاعتدال بهذا المعنى اقسامه ثمانية لانه اما احر او ابرد او ارطب او ايبس او
احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس وقوله وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها
الا ثمانية وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة

وتشترك الاجسام في وجوب التناهي لوجوب اتصاف ما فرض له حد به عند مقايسته بمثله مع فرض
نقصانه عنه لما ذكر في الفصل الثاني مباحث الاجسام واقسامها وانجر البحث عنها الى البحث عن بعض
احكامها ذكر في هذا الفصل بعض احكام الاجسام فقال وتشترك الاجسام في وجوب التناهي لامتناع
وجود بعد غير متناه لان ما فرض له حد به التناهي بحيث اتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان
يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرضه عدمه يكون ممتنعا فوجود بعد غير متناه يكون ممتنعا وانما قلنا ان كل ما فرض
انه غير متناه متناه لان ما فرض انه غير متناه او اقل منه اي مما فرض انه غير متناه مع فرض
نقصانه عنه وذلك بان نفرض في البعد الغير المتناهي خطا غير متناه ونفرض خطا آخر بعد مبدأ ذلك الخط
بذراع فيحصل في الوهم خطان المفروض الاول والمفروض الثاني ويكون الخط الثاني انقص من الخط الاول بذراع
فنطبق الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني ولا ينطبق على الاول والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد
وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول زائد عليه بقدر متناه وهو ذراع فيكون الاول
ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وما ورد على هذا البرهان من

الاعتراضات

٩٥

الاعتراضات قد ذكر في اسفار المطولات مع الجواب عنها الاصل ولهذا السعة بين ضلعي الزاوية
وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثانية الشرح هذا برهان آخر على وجوب تناهي الابعاد وتقريره
ان الابعاد متناهية لان السعة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما محفوظة بان
يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا
واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بمقدار تزايدهما والبعد بين
الضلعين يجب ان يكون متناهيا والا لكان غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو محال فيجب ان يكون الضلعان ايضا
متناهيين لانهما لو كانا غير متناهيين في البعد بينهما تزايد بقدر تزايدهما يلزم ان يكون البعد بينهما غير متناه
وقد قلنا انه يجب ان يكون بينهما متناهيا هذا خلف واذا كانا متناهيين يلزم ان يكون الابعاد متناهية والا يلزم
من عدم تناهيها عدم تناهي الضلعين وقد بينا انه يجب تناهيهما الاصل واتحاد الحد واسماء
العشرة يدل على الوحدة الشرح اختلفوا في ان الاجسام متماثلة في حقيقة الجسمية اي الجسم الصادق على
جميع الاجسام حقيقة واحدة ام لا فذهب جمهور الحكماء الى ان حقيقة الجسم في الجميع واحدة وخالفهم النظام واحتج
المصنف على ما ذهب اليه جمهور الحكماء فقال واتحاد الحد الدال على ماهية الجسم عند كل قوم مع اختلافهم في الاقوال
فيه واسماء العشرة التي حد دال على الوحدة اي على ان حقيقة الجسم واحدة في الجميع فان المختلفات لا يمكن
جمعها في حد واحد من غير ان يقع فيه تقسيم كقولنا الحيوان اما ناطق او صاهل في حد الانسان والفرس وانما
قلنا ان حد الجسم واحد عند كل قوم لان عند الاوائل لجميع الاجسام من حيث هي جسم حدا واحدا وهو قولنا
انه الجوهر القابل للابعاد الثلاثة وعند المتكلمين لجميعها ايضا من حيث هي جسم حد واحد وهو الطويل العريض
العميق ولا شك في كل من الحدين واحتج النظام على التخالف بتخالف خواصها والجواب ان تخالف الخواص لا يستلزم
تخالف الانواع لا تخالف مفهوم الحد الاصل والصورة فقبلت بقاؤها الشرح ذهب الجمهور
الى ان الاجسام باقية وخالفهم النظام وادعى الجمهور بان الضرورة قضت ببقاء الاجسام وقيل ان
هذا النقل من النظام غير معتمد عليه وقيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب بعض النقلة
الى انه لا يقول ببقائها وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الانعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام
حتى يقول لو انتفى لكان بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام تبقى عند البقاء فلا بد من القول بانها لا تبقى زمانين
فنقل في الاعراض الاصل وكون ظواهر الكيفيات المدركة والمرئية والمسموعة كالهواء وكون رؤيتها
بشرط الضوء واللون وهو ظاهر الشرح كون ظواهر الاجسام عن الكيفيات المدركة اي الطعوم
والمرئية اي الالوان والمسموعة اي الروائح كالاصوات حال عن هذه الكيفيات ونقل عن الحس الاخرى

خلافه واستدل على ما نقل عنه بقياس اللون على الكون فإنه لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع
خلوه عن اللون قياسا عليه وبقياس ما قبل الاتصاف على ما بعد الاتصاف فإن العادة قد جرت بخلع
الالوان عنه بعد الهواء وكما امتنع خلو الجسم عنها بعد الاتصاف امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا
عليه ومنع القياس الأول بخلوه عن الجامع والقياس الثاني بالفرق فإن امتناع الخلو بعد الاتصاف
موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فإن صح ما ذكر ظهر الفرق وإلا
منعنا الحكم في الأصل وقلنا يكون الخلو بعد الاتصاف والأجسام مرئية بتوسط الضوء واللون
وليست مرئية بذاتها من غير توسط شيء والأخرى الهواء وهذا الحكم ضروري لا حاجة إلى دليل الاصل
والأجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فإنها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل
منهما حادث وفيه نظر وأما تناهي جزئياتها فلما مر من وجوه ما لا تناهي من التطبيق لو صح كل واحد
بالاتصافين المتقابلين ويجب زيادة المتصف بأحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالآخر في قطع
الناقص والزائد والصورة فقط وحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية فالأجسام حادثة
الشرح اعلم أن حدوث الأجسام من المسائل المعضلة التي تحيرت فيها الألباب فذهب أهل مسئلة
الملل من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس إلى حدوثها وذهب جمهور الحكماء والدهرية إلى
قدمها واحتج المصنف على حدوثها بالحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين تقريرها أن الأجسام كلها حادثة لأنها
لا تخلو عن جزئيات حادثة متناهية وكل ما هو كذلك يكون حادثا أما الصغرى فلأن الأجسام لا تخلو عن جزئيات
حادثة كالحركة والسكون لأن الجسم لا بد وأن يكون له وضع فلا يخلو إما أن يكون باقيا على ذلك الوضع أو
منتقلا عنه فإن كان الأول يكون ساكنا وإن كان الثاني يكون متحركا وكل منهما حادث أما الحركة فلأنها
تقتضي المسبوقية بالغير والقديم لا يكون مسبوقا بالغير أما الأولى فلأن الحركة ماهيتها أنها انتقال من حالة
إلى حالة والانتقال من حالة إلى أخرى لا بد وأن يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها فإذا حقيقة الحركة
من حيث أنها تلك الحقيقة تقتضي المسبوقية بالغير وأما الثانية فظ لأن القديم ما لا يسبقه غيره وأما السكون فلأنه
لو كان قديما لامتنع زواله والتالي بط وأما الملازمة فلأن القديم إن كان واجبا لذاته امتنع زواله
وإن لم يكن واجبا لذاته افتقر إلى مؤثر ولا بد من الانتهاء إلى الواجب لذاته دفعا للتسلسل وذلك
الواجب إما أن يكون موجبا أو مختارا والثاني بط لأن فعل المختار حادث لاستحالة القصد إلى إيجاد الموجود
والقديم ليس بحادث فتعين الأول فح إن لم يتوقف تأثيره فيه على شرط لزم من وجوب ذلك المؤثر
وجوب الأثر وإن توقف على شرط فذلك الشرط إن كان ممكنا عاد التقسيم الأول في احتياجه وإن كان واجبا
لزم من وجوب العلة والشرط امتناع زوال ذلك القديم وأما بيان بطلان التالي فلأنا نبين

الفلكيات

الفلكيات والعنصريات الحركة فثبت أن الأجسام لا تخلو عن جزئيات الحركة والسكون الحادثين
وأما تناهي جزئيات الحركة والسكون فلأن وجود ما لا يتناهى محال بالتطبيق بأن نفرض جملة من جزئيات
غير متناهية من الآن إلى ما لا نهاية له من الجانب الأزلي ونفرض بعضها قد انتقص منها وطبقنا في الوهم
الطرف المتناهي من الجملة الزائدة على الطرف المتناهي من الجملة الناقصة بحيث يقابل كل فرد من أفراد
إحدى الجملتين بما يناسبه في المرتبة من الجملة الأخرى فإن لم تنقطع الجملة الناقصة عن الزائدة في الطرف
الآخر كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وهذا محال وإن انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف
كانت متناهية في الجانب الآخر والزائد زائد عليها بعدد متناه والزائد على المتناهي بعدد متناه
يكون متناهيا فالكل متناه في الجانب الذي فرض أنه غير متناه هف وقوله ولو صح اشارة
إلى دليل آخر على تناهي جزئيات الحوادث المترتبة تقريره أن كل حادث موصوف بالاتصافين
المتقابلين أي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان وإن كانا في
ذات واحدة فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن مرتين إحداهما من حيث كل واحد منها
سابق والأخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين
في الوجود ويجب زيادة المتصف بأحدهما من حيث هو متصف به على المتصف بالآخر أي يجب كون
السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فإذا اللواحق متناهية في الماضي لوجوب
انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بعدد متناه فيلزم أن تتناهى
فرض أنه غير متناه هف وأما بيان أن كل ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية فهو حادث فلأن الضرورة
قاضية بحدوث ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية لأن ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية لو كان قديما
فلا يخلو إما أن يكون في القدم منفكا عن الحوادث أو لا والثاني يلزم منه قدم الحوادث والأول يلزم
منه خلاف المقدر فثبت أن الأجسام حادثة ولقائل أن يقول إن أردتم بقولكم أن الحركة تقتضي
أن يكون نوعها مسبوقا بالغير فمم وإن أردتم به أنها تقتضي أن يكون كل جزئي منها إذا وقع يكون
مسبوقا بالغير فمسلم لكن لا يلزم منه أن يكون جميع الحركات التي لا أول لها مسبوقا بالغير ويكون
مجموع الحركات التي لا أول لها لا يكون مسبوقا بالغير بمعنى أنه لا يكون مسبوقا بشيء من الحركات
فإن قيل إن ماهية الحركة من حيث نوعها مركبة من أمر منقض ومن أمر حاصل فإذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية
بالغير وماهية القديم غير مسبوقة بالغير أجيب بأن نوع الحركة يقتضي الأمور المنقضية والأمور الحاصلة
ولم يدل دليل على أن ذلك النوع مسبوق بالعدم بل الدليل دل على أن جزئياتها مسبوقة بالعدم فجاز أن

يكون ماهية الحركة موصوفة بالدوام واشخاصها لا يكون كذلك والمركب من امر بعضي ومن امر
يحصل يرجع الى اشخاصها لا الى نوعها فاذا نوعها جاز ان يكون قديما والجواب عن هذا ان المركب من امر
بعضي وامر يحصل لا يرجع الى الاشخاص فبطل النوع فان الاشخاص في هذا وذلك لان النوع هو
تمام حقيقة الاشخاص فما كان ذاتيا لحقيقة الاشخاص يكون ذاتيا لحقيقته ايضا فيكون كل فرد من
الحركة مسبوقا بالغير لا اول لها بناء على كونه لا ينفك عن الحركات الحادثة المتناهية وقيل العاقل
ان يقول لا نسلم ان السكون اذا توقف على شرط ممكن وجاز العدم فيه يلزم منه ولم لا يجوز ان يكون
كل شرط مشروطا بشرط آخر فيه لا الى اول حتى يتنبه بانه لا يكون ذلك لما بيننا من امتناع لا تناهي الحوادث
فان قيل ما قيل في تناهي الحوادث فيه نظر اما التطبيق فلانه لا يقع الا في الوهم وذلك ايضا لا يتم لقصور
ادراك الوهم المنطبق عليه وعن التناهي لا يرتسم في الوهم واما فلان التطبيق لا يقع الا في الوهم لان
ترتب الحركة لا يوجد معا في الخارج فلا يقع التطبيق فيها في الوجود والحاصل ان التطبيق انما يتم ان لو
حصل جملتان اما في الوهم او في الوجود وكلاهما منتف واما ورود التشويش الملحوق في كل حادث فلانه
يتوقف على التوالي في الوهم او في الخارج وهو غير متصور لما ذكرنا في التطبيق احتياطا وورود التشويش
واللحوق بحسب نفس الامر لا يصح ان يكون متوقفا على حصول التوالي في الخارج دفعة بل يتوقف على حصولها
في الجملة اعم من ان يكون على التدريج او دفعة والغرض ان التوالي حصولا في الخارج على سبيل التدريج
والانقضاء فيتم البيان على هذا الوجه الاصل ولما استحال قدم الاعراض الا ما ثبت حدوثها
الشرح لما فرغ عن بيان حدوث الاجسام اشار الى حدوث الاعراض الجسمانية ايضا وذلك
لان الاعراض الجسمانية استحال قيامها الا بالاجسام الحادثة والموقوف على الحادث حادث الاصل
واخص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله والمختار يرجح احد مقدوريه لا لامر عند بعضهم والمادة منفية
والعلية لا تستدعي الزمان وقد تبين بعبقه الشرح لما بين حدوث الاجسام واراد ان
يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها نقرر الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة
لكان لها مؤثر فلا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا والثاني لا يخلو اما ان ينتهي الى مؤثر قديم ام لا
والثاني باطل والا يلزم الدور او التسلسل وكلاهما باطل فاذا لا بد وان يكون مؤثر قديم
او حادث ينتهي الى قديم وعلى التقديرين لا بد من مؤثر قديم فذلك المؤثر لا يخلو اما ان يكون جميع ما لا مؤثر م
بد منه في كونه مؤثرا في آثاره حاصلا في الازل اولا فان كان الاول فلا يخلو اما ان يجب مع حصوله
حصول آثاره اولا فان كان الاول يلزم قدم آثاره فيلزم قدم الاجسام وقد ثبت ان هو المدعى
واما ان لا يجب فحينئذ يمكن وجوده مع عدم تلك الآثار جائزا فلنعرض وقوعه تارة مع مجموع الامور المعتبرة

في المؤثرية تارة مع وجود تلك الآثار وتارة مع عدمها فاختصاص ذلك الوقت بوجود
تلك الآثار دون وقت آخر اما ان يتوقف على اختصاصه بامر ما لاجله كان هو اولى بوجود تلك
الآثار او لا فان لم يتوقف فان كان الاول كان ذلك المخصص معتبرا في المؤثرية وهو ما كان حاصلا في الازل
فان كل ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل وكما فرضناه حاصلا هذا خلف وان كان الثاني
كذلك يلزم رجحان احد طرفي الممكن المساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال وان كان الثاني وهو ان لا يكون
جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في آثاره حاصلا في الازل فلا بد وان يتوقف على امر حادث وذلك
الحادث لا بد له من مؤثر فيتسلسل الكلام اليه فنقول فلا يخلو اما ان ينتهي الى مؤثر قديم اولا فان كان
الثاني يلزم الدور او التسلسل وان كان الاول فعاد ذلك المؤثر في الحادث اما ان يتوقف على شرط حادث
اولا فان كان الثاني يلزم منه قدمه وان كان الاول نقل الكلام اليه ويلزم العدم او التسلسل في الحوادث
لا الى اول لها وهو محال تقرير الجواب ان اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه اذ
لا وقت قبل ذلك الوقت فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح بعدمه ولا امتياز بينها الا في
الوهم واحكام الوهم في امثال ذلك غير مقبولة ووجود الزمان انما يتعدى في اول وجود العالم
ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا ولعل ان يقول اذا لم يكن ابتداء
سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا لا يكون ابتداء سائر الموجودات جميعا الا في الدائم
وح يلزم الانقلاب ولغيره فيتوقف على انتفاء ذلك الغير فلا يكون كل ما لا بد منه في المؤثرية
حاصلا والقدر كلاهما والجواب الصحيح ان يقول اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الآثار دون
وقت آخر لاجل تعلق الارادة القديمة به فكيف يلزم احد المحذورين لان التوقف على امر مخصص ولا الترجيح
بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المرجح والمخصص تقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام ان كان موجبا لذاته
يلزم من قدمه قدم الآثار وان كان مختارا فلا بد له من غاية في الايجاد فيكون ناقصا لذاته تقرير الجواب
ان المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر فعلى هذا لا يكون الفعل لغاية بل على رأي بعض وعند بعض الغاية
استكمال الفعل لا الفاعل وعند بعضهم ان الغاية هي نفس الفعل لانه تعالى انما يفعل لذاته ولانه فوق الكمال
تقرير الدليل الثالث ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت قبل حدوثها ممكنة الوجود والامكان يستدعي
محلا ثابتا لانه ما ثبت ذلك المحل لا يكون نفس الاجسام ولا امرا مباينا لها قائل معاير لها وهو المادة
ثم ان كانت المادة حادثة افتقرت الى مادة اخرى ولزم التسلسل والا لزم قدم المادة ويلزم
من قدم المادة قدم الصورة فيلزم قدم الجسم على تقدير حدوثه تقرير الجواب انا لا نسلم ان المادة
منفية وان الحادث لا يسبقه مادة وقد عرفت ما فيه سواء الاجوبة ايا تقرير الدليل الرابع ان قبل

كل حادث لا الى اول وهذا اساس القول بحدوث العالم واما جعلنا ان قبل
كل حادث حادثا لا الى اول لان الزمان لا يسبق العدم الزماني لان كل محدث
فعدمه سابق على وجوده ومعلوم ذلك السبق ليس مغاير للعدم لان العدم قد
يكون قبل وقد يكون بعد وتلك القبلية صفة ثبوتية فقبل اول الحوادث حادث آخر
والكلام فيه كما في الاول فقبل كل حادث حادث لا الى اول تقرير الجواب
ان القبلية لا تستدعي الزمان وقد مر تفصيله وقد عرفت ما فيه سؤالا وجوابا
واعلم ان كل حادث له علل اربع الفاعل والغاية والمادة والصورة و
هذه الدلائل الاربعة ماخوذة من هذه الاربع الاول من العلة الفاعلية
والثاني من الغائية الثالث من المادية الرابع من الصورية **الاصل**

اما العقل فلم يثبت دليل على
امتناعه وادلة وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه اثنان
ولا سبق للمشروط باللاحق في تأثيره او وجوده ولا لما ليست صلاحيته
الفائض عنه لان المؤثر مختار **الشرح** لما فرغ من

البحث ٣

لما فرغ من مباحث الاجسام شرع في الجواهر المجردة اعني العقول والنفوس اما
العقل وهو الجوهر المجرد الذي لا يتعلق بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فقد انكره
المتكلمون وقالوا لو وجد جوهر مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لشاركه الباري في هذا المعنى
فيلزم ان يكون ذات الباري مركبا من الامر المشترك وما به يمتاز عنه وهو محال والجواب عنه
ان المشاركة في العوارض لا سيما في السلب لا يقتضي التركيب في الذات والى هذا اشار بقوله
اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه ثم قال المصنف وادلة وجوده اي ادلة وجود العقل
مدخولة اي ضعيفة مزيفة منها ان الله تعالى واحد من جميع الجهات فالصادر عنه اولا
لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد الصادر عنه اولا جسما
والا لصدر عنه اثنان لان الجسم مركب من الهيولى والصورة وليست واحدة منهما علة
للاخرى ولا واسطة مطلقة للاخرى والا لزم تقدمهما على الاخرى بالتشخص وليس
كذلك بل يحتاجان معا الى علة توجد كل واحدة منهما فلو كان الجسم هو المعلول
الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي اثنان وقد عرفت بطلان ذلك ولا يجوز
ان يكون صورة او نفسا لان كل واحدة منهما مشروطة بالمادة في فاعليتها اما الصورة
فلان فاعليتها موقوفة على تشخصها وتشخصها موقوف على المادة واما النفس فلان فعلها
يتوقف على الآلة المحتاجة الى المادة فلو كان المعلول الاول هو الصورة او النفس لكانت
سابقة في تأثيرها على المادة ضرورة كون المادة متأخرة عنها لانها معلولة لها ولا
يجوز ان يكون سابقة في تأثيرها على المادة اذ لا سبق للمشروط في تأثيره بما فرض لاحقا
على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق للمشروط باللاحق في تأثيره اي لا سبق للمشروط
هو الصورة او النفس في تأثيره بما فرض لاحقا اعني المادة ولا يجوز ان يكون عرضا و
الا يلزم ان يكون العرض موجودا قبل الجوهر لان المعلول الاول سابق على غيره و
يمتنع ان يسبق العرض على الجوهر اذ الجوهر شرط في وجوده والى هذا اشار بقوله او

وجوده اى الكسق لشرط وهو العرض وجوده عما فرض لاحتياجه الى الجوهر ولا يجوز ان يكون
المعلول الاول المادة لان المادة لو كانت هى المعلول الاول لكان لها صلاحية التاثير لان
المعلول الاول موثر فيما بعده لكن المادة انتفت عنها صلاحية التاثير لان المادة هى القابل
فقط وما هو قابل فقط لا يصلح للتاثير لان نسبة القبول الامكان الخاص ونسبة الفعل الو
جوب ويمتنع ان يكون الشى الواحد بالقياس الى واحد له نسبة الوجوب ونسبة الامكان والى هذا
اشار بقوله ولانها انتفت صلاحية التاثير عنه لان ما انتفت عنه صلاحية التاثير لو كانت متعلقا
يلزم ان يكون موثرا بالنسبة الى ما بعده ويمتنع ان يكون ما انتفت عنه صلاحية التاثير فاعلا وا
ايضا لو كان الهيولى هى المعلول الاول لكانت متقدمة بالوجود على الصورة وهو ممتنع
ان يكون المعلول الاول هو العقل لان المعلول الاول لا بد وان يكون ممكنا والممكن اما عرض
او جوهر والجوهر منحصر فى الخمسة وقد بين امتناع ان يكون المعلول الاول عرضا او وا
حدا من الجواهر الاربعة التى هى غير العقل فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل هذا ع
سوق الدليل واما بيان ضعفه فلان المتكلم تحكم والمحقق يجوز ان يتعدد اثار ع
وافعاله هذا بعد تسليم الاصول التى بنوا عليها هذا الدليل ولقائل ان يقول على تقدير
كونه موجبا لا نم انه واحد من جميع الجهات فان الوجود المطلق يقول بالتشكيك ويكون الوا
جب حسبه الوجود المطلق العارض له فيجوز ان يصدر عنه اثنان والوجود المطلق وان
كان عروضه عقليا يجوز ان يكون حسبه الصدور كما زعموا فى المعلول الاول الا ترى قولهم
السدان الحركة يوجب الارادة المسلمة للتشبيه بالكامل اذ طلب الحاصل فعلا اى
ال انقطاع وعلى حصر اقسام الطلب مع المنازعة فى امتناع طلب المح الشرح هذا دليل
اخر على اثبات العقول مع ما يرد عليه ولما كان هذا الدليل متوقفا على مقدمات
لم يبين فى المتن احتاج الى ان يورد على وجه يشمل على جميع مقدماته بالفعل بحيث
لا يتوقف الدليل لان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها اولى بما هو عليه من الوضع
الذى يوضع

ضع والمحاذاة من بعض بحسب طبايعها لان الطبائع التى للاجزاء المفروضة متحدة فلا
تقتضى امورا مختلفة فلا يكون شى من الوضع والمحاذاة الشى من طبائع الاجزاء المعين و
واجبة فالنقلة عنها جائزة وتلك النقلة لا تتصور الا بالميل لان الحركة بدون الميل
ممتنع كما ستعرف فيجوز ان يكون فى طباعها مبدا ميل فلم يكن عليها سوى الحركة المستدير
لم يكن فى طباعها الا الميل المستدير موجبا ان يكون فى الاجرام السماوية مبدا ميل مستدير و
جود مبدا الميل المستدير فى الاجرام البسيط دال على انه يمتنع ان يصدر عنه عايق
يمنع عن ذلك الميل بحسب الطبع والعايق الى رجى ايضا ممتنع اذ لا عايق عن الحركة
المستديرة من خارج الا وهو ميل مستقيم او مركب يمتنع حصولها عند الاجرام السماوية
ووجود مبدا الميل وعدم العايق يدلان على وجود الميل بالفعل فعندها ميل مستدير
بالفعل بحسب الطبع فهى متحركة بالاستدارة والحركة المستديرة للاجرام السماوية ارادية
لان الحركات اما قسرية او طبيعية او ارادية وذلك لان مبداها اما خارج عن
المتحرك فيكون قسرا او غير خارج وحينئذ اما ان يكون بدون شعور فيكون ارادية ولا يجوز
ان يكون حركة الاستدارة للاجرام السماوية قسرا لان مبدا القسر طباعى لما عرفت ولا يجوز
ان يكون طبيعية لان كل ما يتوجه اليه بالحركة المستديرة يترك التوجه اليه هو التوجه اليه فلو
كانت طبيعية يلزم ان يكون بحركة واحدة مهروبا بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا لحركة
وضعا ما بالطبع فى موضعه وهو تارك له هارب منه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب
بالطبع متروكا بالطبع او المتروك منه بالطبع مطلوبا بالطبع لا يقال لم لا يجوز ان
يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة بالطبع غير متروك منها
لانا نقول الحركة ليست الكمالات الذاتية بل ابدا تطلب لغيرها فان المحرك الذى هو فى القرار الدا
لا يقتضى لذاته ما لا قرار له فى ذاته لان مقتضى الشى لذاته يدوم بدوامه وما لا قرار له
فى فرض انه لا يمكن ان يدوم بدوام شى له قرار فالمحرك القار الذات انما يقتضى الحركة لا لذاتها بل
لغيرها

فيكون طبيعيه
او وقع
او شعوريه

ابدا لتطلب المعرفة ان المحرك الذي هو مبدأ الذات لا يتحرك لذاته مالا اعراض في ذاته لان مقتضى الشئ
لذاته يدوم لشئ آخر يحصله ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشئ
لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وايضا فان الحركة لذاتها تقتضي
التادي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير فيتعين ان يكون ارادية فثبت ان
حركة الاجرام السماوية توجب ادراك المتحرك وارادة المتحرك تستلزم التشبه بالكامل اي
التشبه بالعلة التي تحالا انها حاصلة بالفعل وذلك لان الارادة تقتضي ان يكون للمريد
المتحرك غرض من التحرك وذلك الغرض اما حسي او عقلي وذلك لان ذلك الشئ الذي
يقصد بتصوره ما يقتضي وقوع الحركة اولا والاول هو الحسي والثاني هو العقلي
فان كان حسيا يكون الحركة صادرة عن تصور حسي والصادر عن التصور
الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فالذي لجذب الملائم هو الداعي
الشهواني والذي لدفع المنافي هو الداعي الغضبي والاغراض الحسية لا تخرج
عن هذين الامرين ولا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لان الشهوة و
الغضب يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير عن حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبا
لعكس والاجرام السماوية لا تنخرق ولا تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتحلل
ولا تتكاثف ولا تستحيل كما عرفت فلا يعرض الاجرام السماوية من حال ملائمة الى حال
بخلافها فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون حركاتها لداع شهواني او غضبي فلا
يكون غرضها امرا حسيا فتعين ان يكون غرضها امرا عقليا وذلك الامر العقلي الذي
يمكن حصوله بالحركة او ممتنع والثاني باطل لان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي
لذات عاقلة مجردة عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شئ محال وانما قلنا التصور
العقلي لذات عاقلة مجردة عن الغواشي العرضية لانه يمتنع فلم التصور العقلي لا يمكن لغيرها
فلابد وان يكون الامر يمكن حصوله بالحركة وذلك الغرض الممكن الحصول لا بد يكون حصوله

تتمة

مظنونا او محققا والاول باطل لان الحركات واجبة الدوام فيبتنى على امر واجب الدوام
والمظنون لا يجب دوامه فتعين ان يكون حصوله محققا وح لا يخلو اما ان يكون عائدا الى السافل اي ح
العالم العنصري او الى نفسها او الى امر على منها والاول والثاني محالان و
الا يلزم استكمال الكامل بالناقص فتعين ان يكون الغرض عائدا الى نفسها وح
يكون ذلك الغرض لها ذاتا او صفة وعلى التقديرين اما ان ينال اولا ينال فان
لم ينل فاما ان ينال ما يشبهه اولا فان كان الاول والثاني يوجب انقطاع الحركة
وذلك لانه اذا حصل لم يبق طلبه فيجب انقطاعها واذا لم ينله ولا ما يشبهه لبقي بالقوة
ابدا فيجب ان ينقطع الحركة لانه ح لا يتحقق الحصول وقد عرفت لزوم دوام الحركات
لا يبتنى على ما لا يتحقق دوامه فتعين ان يكون الغرض هو ان ينال شبه ذات او صفة
ونيل الشبه اما دفعة او على سبيل التعاقب والاول باطل والا لوجب انقطاعها
فتعين الثاني ولا يجوز ان يكون ذلك المتشبه به واجبا والا لكان التشبه في جميع
السماويات واحدا وليس كذلك ولا يجوز ان يكون عنصريا او عرضا له والا يلزم
ان يكون الكامل مستكملا بالناقص ولا ان يكون جرما سماويا او نفسا سماوية والا
لكانت حركة المتشبه والمتشبه به متفقة في النهج والسرعة والبطوء وليس كذلك
واذا ثبت انه لا يكون جرما سماويا ولا نفسا سماوية فظهر انه ليس بعرض فيهما فتعين
ان يكون المتشبه به هو العقل ولا يجوز ان يكون عقلا واحدا والا لاتفقت الحركات
في مناهجها وكيفياتها وليس كذلك فتعين ان يكون المتشبه به عقولا متكثرة هذا
تقرير الدليل واما تقرير ضعفه فلانه موقوف على دوام الحركات وقد عرفت ان الحركات
لها بداية فلا يكون دائمة واليه اشار بقوله لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه اي
هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التي اوجبنا انقطاعها حيث بينا انها حادثة
وايضا مبني على حصر الطلب في الاقسام التي ذكرنا والحصر فيها ممنوع وايضا يمكن

ان ينازع في امتناع طلب المجهول فان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يدرك الادراك السابق لوجود
ممتنع الحصول وما ذكرتم في شان امتناع طلب المجهول ضعيف هذا بعد تسليم المقدمات
التي بنوا عليها هذا الدليل من امتناع حركات غير متناهية والاستقلال ووجوب المتحدد بطباعها
وكون الحركة غير مطلوبة بالذات وكل واحد منها معترضا الدليل يمكن ان ينازع فيها الا
صلا قوله لا علية بين المتصايفين والا لامكن الممتنع او علية الاقوى بالاضعف
ممتنع الامتناع الذاتي الشرح هذا اشارة الى دليل اخر على اثبات المعقول
مع الجواب عنه تقرير الدليل انه لا علية بين المتضايفين اي الحاوي والمحوي اي لا يكون
الحاوي علة للمحوي ولا المحوي علة للحاوي اما ان الحاوي لا يكون علة للمحوي فلانه لو كان
الحاوي علة للمحوي يلزم ان يكون الممتنع بالذات ممكنا بالذات والتالي ظاهر الفساد
بيان الملازمة ان الحاوي لو كان علة للمحوي لكان متقدما بالوجود والوجوب
على وجود المحوي ووجوبه لان العلة متقدمة بالوجود والوجوب على وجود المعلول
ووجوبه فاذا اعتبر بالنسبة الى الحاوي العلة لكان معه للمحوي المعلول واما الوجود
والوجوب فبعد وجود الحاوي ووجوبه فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا
مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء
المحوي واجبا مع وجوب الحاوي لان عدم الخلاء داخل الحاوي مرتبط بالمحوي
اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه لكن قد بينا ان الملاء المحوي لا يكون
مع وجوب الحاوي فيلزم ان يكون عدم الخلاء داخل الحاوي ايضا غير واجب مع
وجوب الحاوي فيكون ممكنا مع وجوب الحاوي وقد بينا ان الخلاء ممتنع لذاته فثبت
ان الحاوي ليس علة للمحوي واما ان المحوي ليس علة للحاوي فلانه لو كان المحوي علة
للحاوي يلزم ان يكون الاقوى والاعظم معللا بالاضعف والاصغر فان الحاوي اقوى
واعظم من المحوي والوهم لا يذهب الى تعليل الاقوى بالاضعف ولا يمكن ان يكون الجسم مطلقا علة

علة لجسم اخر وذلك لان الجسم يفعل بصورته لانه انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل
فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يكون موجودا بالفعل الا بالصورة
لان المادة انما يكون الجسم موجودا بها بالقوة والفعل الصادر عن صورة الجسم
انما يصدر عنها بمشاركة الوضع لان الصورة انما تقوم بمادتها فكذلك ما
يصدر عنها بعد قوامها بواسطة تلك المادة وانما يكون بمشاركة الوضع ولذلك فان النار
لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع خاص بالنسبة اليها
وكذلك الشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان له وضع خاص بالنسبة الى جرمها فاذن الجسم
يفعل بصورته بمشاركة الوضع والفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما
لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع فالجسم انما يكون فاعلا لما له
وضع بالقياس اليه وما يكون علة لجسم لا بد وان يكون اولا علة لجزئيه اعني المادة والصورة
فلو كان الجسم علة لجسم يلزم ان يكون اولا علة لجزئيه لكن لا وضع لجزئي الجسم بالنسبة الى
اخر حتى يوجدها او لان قبل الايجاد لا يكون لجزئيه وجود منفصلا عن ان يكون
لهما وضع فاذن الجسم لا يكون علة لجسم اخر وبهذا يعرف ان الصورة والنفس
والاعراض القائمة بها لا يكون لجسم وكذلك الهيولى علة له وكذلك الواجب لذاته ممتنع
ان يكون علة الجسم من العقل هذا تقرير الدليل واما تقرير الجواب فبان يقال الا نم
ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان الخلاء ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته
لكن لا يكون عدمه واجبا لذاته لان كون عدمه واجبا لذاته ينافي كونه مع الغير و
جود المحوي واجبا بغيره ولقائل ان لا نسلم ذلك نعم لكم ان يكون عدم الخلاء واجبا
لذاته ينافي كونه مع اعني المحوي واجبا بغيره انه ينافي كونه واجبا بعد الذي هو
الحاوي علة لكن لا يلزم من هذا انتفاء الاول من المتنافيين لجواز ان يكون
صدق التنافي بانتفاء الثاني من المتنافيين وهو ان يكون المحوي واجبا بغير الذي

منزلة

هو الحاوي وانتفاء اللاوجوب لا يكون المحوي واجبا بغيره لجواز ان يكون انتفاء هذا با
نتفاء وجوبه بالحاوي لا بانتفاء وجوبه بالغير فان نفي الخاص لا يستلزم نفي الاعم
وان اردتم بقولكم لو كان عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كونه مع امتناعه اي المحوي واجبا
بغيره انه ينافي كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نم التنافي بينهما فان وجوب
المحوي بغير الحاوي لا يستلزم امكان الخلاء اذا لم يكن الحاوي علة للمحوي فان
الخلاء لا يتعرض بارتفاع المحوي مطلقا بل انما يتعرض بارتفاع المحوي من حيث هو محو
ملاء بان يعرض محيط لا مشغول لتنفي الابعاد التي هي اطلاق العدم المحض ليس بخلا
واذا لم يكن امكان الخلاء لا زما لوجوب المحوي بالغير لم يكن امتناعه بالذات منافيا
لوجوبه بالغير وهو ان الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه انه لاكما، دانا يعني امتناعه بل
معناه انه لم يتصور انما يعني امتناعه ولا يتصور الخلاء الا بان يعرض محيط لا مشغول
لتعرض الابعاد فيتصور منه الخلاء الاصل واما النفس فهو كمال اول لجسم
طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة وهي مغايرة لما هي معاينة لما هي شرطا فيه لاستحالة الدور
وللمانعة في الاقتضاء، وللبطلان بهامع سوث الاحد ولما يقع الغفلة عنه والمشار
به والتبدل فيه الشرح لما فرغ من مباحث العقل شرع في مباحث النفس وهي
احد الانواع الخمسة التي للجواهر وبها يتم بحث الجواهر فعرفها اولا بانها كمال اول
لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والكمال هو ما يتم النوع به وهو اول وثان فالكمال
الاول هو الذي يصير النوع به بالفعل كالصورة النوعية الخاصة للحديد حتى صار بها
نوعا بالفعل وهو السيف والكمال الثاني ما يتبع النوع من عوارضه كالقطع للسيف والروية
والاحساس والحركة للانسان فان هذه كمالات للنوع لكن ليست اولية فانه لا يحتاج
في ان يصير نوعا بالفعل الى حصول هذه الاشياء بالفعل اذا عرفت هذا فقول النفس
كمال اول واحترز به عن الكمالات الثانية والكمال لابد وان يكون بالنسبة الى شيء فالنفس هي

٦٩

لكمال لجسم والجسم المأخوذ في تعريفها هو المعنى الجنسي لا المادي لان الكمال انما يكون كمالا بالنسبة
الى ما يكون نوعا فصلا وبه والطبيعة الجنسية هي التي يكون نوعا وحده محتاج الى ما يتم تحصيلها وبه
قوله طبيعي احترازا عن الكمال الاول للجسم الصناعي كالسرير فانه لا يكون نفسا وقوله
آلي اي يصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها احترازا عن صور البسائط
والمعدنيات فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية لكن ليست بآلية وقوله ذي
حيوة بالقوة اي يمكن ان يصدر عنه ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي
والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق واعلم ان هذا التعريف يشمل
النفوس الارضية اعني النباتية والحيوانية والانسانية والنفوس الفلكية
على رأي من يرى ان الفلك يفعل بالآلة ويقول فان الكل فلك يشتمل على عدة كرات فتتم
فعله بمجموع تلك الكرات وهي كالآلات لنفس ذلك الفلك وان لم يكن لكل كرة منها
نفس على حدة بل النفس لا تكون الا للفلك المشتمل على تلك الكرات وعلى رأي من يرى ان لكل كرة
لها نفس مفردة لا يكون هذا التعريف شاملا للنفوس الفلكية واطلاق النفس على الارضية
والفلكية بالاشتراك اللفظي ولما عرف النفس اراد ان يبين ان النفس الانسانية مغايرة
للمزاج والبدن واجزائه فاثبت اولا مغايرتها للمزاج بادلة اوجه بوجوه الاول ان
النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الا
نفكاك انما يجبرها على الاجتماع والتاليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الا
لتئام والتاليف الموقوف على النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على حصول النفس
فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور ولانه يلزم توقف النفس على حصول
الالتئام بين الاضداد المتنازعة الى الانفكاك الموقوف على النفس لكن الدور مستحيل
فيكون النفس مغايرة للمزاج والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور
قيل ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدأها بحسب امزجتها المختلفة

فيلزم لم يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال
الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور اجيب بان علة الالتيام بين اجزاء المني هي
نفس الابوين وعلة الالتيام بين الاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى اخر العمر هو نفس
المولود فالمزاج الذي هو شرط في صدور الكمال الاول عن المبدا هو المزاج الواقع بين اجزاء
المني التي تكون بنفس الابوين جامعها والمزاج الذي يكون النفس شرطا في حصوله هو المزاج
الواقع في المراتب الواقعة بعد مرتبة المني بسبب انضمام اجزاء اخر اليها فلا يلزم الدور قوله
الوجه الثاني لم النفس مغايرة للمزاج لانهما يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما يريد النفس
الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة
اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على تغاير المقتضي
فيكون النفس مغايرة للمزاج قوله الوجه الثالث لم المزاج مغاير للنفس لان النفس باقية
عند بطلان المزاج لانه اذا ورد كيفية مضادة للكيفية المزاجية يبطل الكيفية المزاجية
ويكون النفس مدركة لها فيكون باقية عند ورود تلك الكيفية فالذي يبطل مغاير لما لا
يبطل فان قيل لم لا يجوز ان يكون المدرك الثاني هو المزاج المتجدد عند لقاء
الضد اجيب بان المزاج المتجدد لا يكون مدركا لان المدرك لابد وان ينفعل عن المدرك
والمزاج الثاني يشابه الكيفية المضادة الاول فلا ينفعل عنه فلا يكون مدركا لها قوله
والممانعة قوله وببطلان معطوفان على قوله لاستحالة الدور ولما بين مغايرة النفس
للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وان يبين مغايرتها للجسمية اما الاول فلان
الانسان لا يغفل عن ذاته حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته
عن ذاته ويغفل عن بدنه وعن اعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس فذاته
اعني نفسه الناطقة غير هذه الاشياء واما الثاني فلان الانسان يشارك غيره في الجسمية ويخالفه
في نفسه الناطقة فما به المخالفة مغاير لما به المشاركة فالنفس غير الجسمية وبالجملة لم النفس غير

غير الجسمية ذكر دليلا يدل على مغايرتها للمزاج والبدن واعضائه واجزائه والجسمية
تقريره ان هذه الامور يتبدل الانسان دائما والنفس باقية بحالها فان الانسان
يشعر بذاته شعورا مستمرا ويتحقق انه هو الذي كان منذ سبعين سنة او اكثر والمتبدل
غير ما ليس بمتبدل فالنفس غير هذه الاشياء الاصل وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها
وعدم انقسامها وقوتها على ما يعجز المفارقات عنه والحصول عارضها بالنسبة الى
محل منقطعا ولا ستلزام استغناء العارض استغناء المعروض ولانتفاء
التبعية ولحصول الضد الشرح لما بين مغايرة النفس للمزاج والبدن واجزائه
والجسمية اراد ان يبين تجردها اي كونها ليست بجسم ولا جسمانية واحتج على تجرد
بسبعة وجوه تقرير الاول ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة
فيها مجردة اي ليست بجسم ولا جسمانية فيلزم لم يكون النفس الناطقة التي هي معروضة
لها مجردة واما بيان الاول فلان الصورة العقلية مشتركة بين كثيرين يكون
مجردا اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا
بغواشي مادية من مقدار معين واين معين ووضع معين وكيف معين وغير
ذلك فلا يكون مطابقا لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين هذا خلف واما بيان
الثاني فلان النفس الناطقة التي هي معروضة للصورة العقلية لو لم يكن مجردة لكانت
الصورة العقلية الحالة فيها غير مجردة لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين
والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه تقرير الوجه الثاني لم النفس الناطقة غير منقسمة
ولا شيء من الماديات بغير منقسم فالنفس الناطقة لا يكون مادية اما الصغرى فلان في المعقولات
معاني غير منقسمة والا لحال وان الكان كل معقول من معقولاتنا غير متناهية بالفعل ضرورة حصول
المعقولات عند حصول ما يتقوم بها بالعقل وهو محال ومع لزوم البحث فالمطلوب حاصل لان كل
كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية لابد فيها من واحد بالفعل لان الكثرة لابد فيها

لا ينقسم

من الاحاد فاذن لابد في المعقولات من واحد بالفعل فاذا عقل الواحد من حيث هو واحد
فانما يعقل من حيث هو لا ينقسم فمحلها الذي هو عاقل له اعني النفس الناطقة والا يلزم
انقسام المعقول الغير المنقسم لان المنقسم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فثبت
ان النفس الناطقة غير منقسمة واما الكبرى فلان كل مادي منقسم لما عرفت من انقسامها
وما يقارنه قيل عليه لا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه فان الخط ينقسم
والنقطة الحالة فيه غير منقسمة وايضا لا نم ان كل مادي منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة
والجواب عن الاول ان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال اذا كان لحوق الحال
به من حيث هو ذلك المحل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى واما اذا كان لحوق الحال به من حيث
لحوق طبيعة اخرى كان انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال والصورة العقلية انما تحل العاقل
من حيث هو ذلك العاقل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه واما
النقطة فانما تحل في الخط لا من حيث هو خط بل من حيث هو متناه فلا يوجب انقسامه انقسام
انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه من حيث التناهي لا من حيث الذات والجواب عن الثاني
ان المراد من قولنا لا شيء من المادي بغير منقسم انه لا شيء من الجوهر المادي بغير منقسم فكانه
بنى هذا الدليل على تسليم جوهرية النفس لان جوهريتها تعرف مما سبق بالحدس الوجه
الثالث ان النفس الناطقة تقوى على ما يعجز عنه المقارنات اعني القوى المقارنة للمادة
فلا يكون النفس الناطقة مقارنة للمادة بيان ذلك ان النفس الناطقة تقوى على ادراك ذاتها
وادراك ادراكاتها والقوى المقارنة للمادة لا تدرك ذاتها ولا تدرك ادراكاتها وايضا
القوى المقارنة للمادة لا تنطبع فيها الكليات الوجه الرابع ان النفس الناطقة غير حالة
في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لان حصول عارض النفس الناطقة بالنسبة الى ما يتوهم
محلا منقطعا اي لان حصول العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا لها
منقطع اي في وقت دون وقت لا دايما والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها لكل عضو

فصل

من اعضائها منقطع اي حاصل في وقت دون وقت فلو كانت حالة في عضو من الاعضاء لكانت
دايم التعقل له او غير متعقل له اصلا وذلك لان تعقلها لذلك العضو انما يكون بمقارنة
صورته لها في الحلول لانه يكون الصورة اي صورة ذلك العضو كافية في تعقلها له او لم
تكن كافية فان كان الاول يلزم ان يعقله دايما لان صورة ذلك العضو دايما مقارنة
لها والفرض انها كافية في تعقلها له وان كان الثاني فلا يتعقله البتة لانه اذا لم يكن صورة
ذلك العضو كافية في تعقلها له لكان تعقلها بحصول صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك
العضو لكن حصول صورة اخرى مماثلة لها محال لانه لو حصل لها صورة اخرى مماثلة
لصورة العضو لكان تلك الصورة مقارنة لمحل النفس الناطقة لان مقارن المقارن
للمحل لكن يمتنع ان يقارن المحل صورة اخرى مماثلة لصورته والا يلزم اجتماع المثلين في
مادة واحدة وهو ممتنع وقد اعترض على هذا بانا لا نم انه اذا لم يكن صورته كافية في التعقل
يلزم ان يكون التعقل بحصول صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو وانما يلزم ذلك ان لو
كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية له في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة المعقولة من السماء
ليست بمساوية للسماء في تمام الماهية ولو جاز ذلك لجاز ان يكون السواد مثل البياض
لانه من المشابهة بين المعقول من السماء وبين السماء الموجودة لان السواد والبياض
مشتركان في كونهما عرضين حالين في محل محسوسين والصورة المعقولة من السماء
عرض غير محسوس حال في محل غير محسوس والسماء الموجودة هي جوهر محسوس موجود
في الخارج محيطا بالارض وايضا لا نم ان العاقلة اذا كانت متعلقة بمحلها بصورة
مساوية له يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في محل واحد وذلك لان احديهما
حالة في العاقلة والاخرى محل لها وايضا يلزم بعين هذا الدليل ان النفس عاقلة
لها ولوازمها ابدا او غير عاقلة لشيء منها في وقت من الاوقات والجواب عن الاول
ان ماهية الشيء عبارة عما حصل في العقل من ذلك الشيء دون لواحقه الخارجية عنه و

العارض

العضو

فى تمام الماهية لان الكلي ليس بين السواد والبياض

ولا شك ان الصورة المعقولة للشيء مساوية لماهية الشيء بل عينها وقد اشكل ان الصورة
المعقولة من السماء ليست بمساوية للسماء الموجودة في تمام الماهية وقولنا ظل الا ان المعقول
من السماء ليس الا نفس ماهية السماء، واما السواد والبياض فغير متشابهين في تمام المعقولية
لان كل واحد منهما يتميز عن الاخر بفصل مقوم لحقيقته بعد اشتراكهما في مطلق اللون
فلا يكونان متشابهين في تمام الماهية بخلاف الصورة المعقولة من السماء والسماء الموجودة
في الخارج فانهما متساويان في تمام الماهية وان اختلفتا في العوارض واختلاف
العوارض لا ينافي المساواة في تمام الماهية بخلاف اختلاف الفصول والجواب عن الثاني ان
الصورة الحالة في العاقلة لا بد وان تكون حالة في محلها اذا كانت العاقلة جسمانية وذلك لانه
اذا كانت العاقلة جسمانية كانت ذات فعل بمشاركة المحل لان كل فاعل جسماني انما يكون فاعلا
بمشاركة الجسم فيلزم لحلول الصورة التي في العاقلة في محلها لما كان فعلها بمشاركة المحل ان يكون
جسمانية هذا خلف فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة في المحل
فقط والاخرى حالة فيه وفي العاقلة ايضا اجيب بان هذا النوع من الحلول اقترانا وان
الشيء باحد الشيئين المتقارنين دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحذور المذكور بحاله لانه
يلزم ان تكون الصورتان المتحدتان في تمام الماهية حالتين في محل واحد والجواب عن الثالث ان صفات
النفس ولوازمها تنقسم الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسة الى شيء مغاير لها
ككونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها ككونها مجردة عن المادة و
غير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما
وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم المقايسة تقرير الوجه
الخامس ان عارض النفس الناطقة مستغن عن المادة واستغناء العارض عن المادة
يوجب استغناء معروضه عنها اما الاول فلان عارض الناطقة الصورة العقلية والصورة
العقلية مستغنية عن المادة والا لكانت مخصوصة بمقدار واين ووضع وليس كذلك واما بيان

١٠٧

بيان الثاني فلانه لو لم يستغن المعروض عن المادة على تقدير استغناء عارضه عنها يلزم
ان يكون عارضه ايضا غير مستغن عنها لان احتياج المعروض الى الشيء يستدعي احتياج
عارضه اليه تقرير الوجه السادس ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوى المنطبعة
في الجسم تابعة للجسم في الضعف والكلال وذلك لان القوى المنطبعة في الجسم انما تفعل
بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض الكلال للآلة الا ويعرض للقوى كلال لان اختلال
الشرط يقتضي اختلال المشروط واعتبر قوى الحس والحركة والنفس الناطقة غير تابعة
للجسم في الضعف والكلال فانه قد تقوى افعالها عند الشيخوخة لان الاجسام صار ضعيفا فلا يكون
النفس الناطقة قوة منطبعة في جسم تقرير الوجه السابع ان النفس الناطقة غير منطبعة
في الجسم لان القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها
وخصوصا الافعال القوية الشاقة وذلك لان افعالها لا تصدر عنها الا عند انفعال
موضوعها تلك القوى كما تنفعل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال
انما يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان
مقتضى طبيعة القوى لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تتألف موضوعات
تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها و
التقاوم والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا ولذلك لا نشعر بالروائح الضعيفة
عقيب القوية فتبين ان القوى المنطبعة في الاجسام يكلها تكرر الافاعيل ويحصل
للنفس الناطقة ضد ذلك اي النفس الناطقة لا يكلها تكرر الافاعيل فالنفس الناطقة
غير منطبعة في الجسم واعلم ان هذه الوجوه السبعة مقنعة للمسترشدين وان لم تكن
مسكتة للجاحدين والاقناعيات العلمية تكون هكذا وفائدة ايرادها وعدم الاقتصار
ببعضها ان بعض النفوس ربما يطمئن قلبه الى البعض منها ولا يطمئن الى غيره و
البعض بخلافه لتفاوت الاستعدادات لقبول اليقينيات فيورد الجميع ليعم النفع

بها وايضا ربما لم يتلق النفس لعقول النتيجة من دليل ودليل وتتلقى له من مجموعها
فيورد الجمع لهذا الاصل ودخولها تحت حد واحد بعض وحدتها واما
العوارض لا يقتضي اختلافها الشرح مذهب ارسطو واتباعه ان النفوس البشرية
متحدة بالنوع ومذهب طائفة من المتقدمين انها متخالفة بالماهية واختار المصنف
الاول واحتج عليه بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد على معنى ان حدا يشملها
وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة يمتنع ان يجمعها حد واحد وفيه
نظر لان الحد انما يكون بالنسبة الى المعنى الكلي لا بالنسبة الى الجزئيات والمعنى الكلي الذي
يكون الحد بالنسبة اليه كما يحتمل ان يكون نوعا يحتمل ان يكون جنسا وللقائل ان يقول ان
الحد الواحد منطبق على تمام حقيقة النفوس وهذا كاف في معرفة اتحادها بالنوع و
لكن القائلون باختلافها بالماهية فقد احتجوا بانها مختلفة بالعوارض مثل الذكاء والبلا
دة والبخل والسخاوة والشجاعة والجبن والعفة والفجور وليس ذلك الاختلاف
بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج
وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى
بحالها وايضا قد يتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله ولا من الاسباب الخارجية لا
نها قد تكون بحيث يقتضي خلقا والحاصل ضرورة فعلم ان هذه الامور من لوازم النفوس وا
ختلاف اللوازم دال على اختلاف الملزومات وقوله ٧ العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة
الى رد هذا الدليل بتقرير ان اختلاف هذه العوارض لا يقتضي اختلاف النفوس بالماهية
لان الملزومات ولو اختلفت بسبب اختلافها اي اللوازم لكن الملزومات ليست هي النفوس
فقط بل النفس والعوارض المختلفة ومجموع النفس مع العوارض اذا كان مختلفا لا يقتضي
ان يكون كل جزء ايضا مختلفا حتى يلزم منه ان يكون النفوس مختلفة فانه يجوز ان يكون اختلاف
المجموع بحسب اختلاف احد الاجزاء اعني العوارض الاصل وهي حادثة وهو ظاهر على قو

واختلافه

قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت
ما يمتنع الشرح مذهب ارسطو واتباعه ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب
اليه المليون وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المصنف الاول ولهذا
قال وهو ظاهر على قولنا اي حدوث النفس ظاهر على قول المليين لان العالم حادث
عندهم والنفس من جملة العالم واما على قول الخصم اي ارسطو واتباعه فلان النفس لو
كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او
ثبوت ما يمتنع والثاني ظاهر الفساد بيان الملازمة ان النفس لو كانت ازلية لكانت اما وا
حدة او كثيرة فان كانت واحدة فبعد التعلق بالابدان لا بد ان تبقى واحدة لزم ان يكون
نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس من اتصف بالجبن والبخل بعينه نفس من اتصف
بالاسراف والتهور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول وان تكثرت فقد انقسمت
والحال انها قبل التعلق كانت واحدة ولم يكن الكثرة حاصلة فح يلزم بطلان
النفس وحدوث نفسين اخريين فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو
الامر الثاني ولو كانت كثيرة فلا يكون متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة
كالمواد وامتنع تعلق الامور المختلفة بها ومن متساوية في دواعيها عن بعض اولو
يرجح في البعض دون البعض لكن لا يمتنع تعلقها بالامور المختلفة فلا يكون متحدة
بالنوع فيلزم ثبوت ما يمتنع اي ثبوت اختلافها بالماهية الذي يمتنع وهذا
هو الامر الثالث الاصل وهي مع البدن على التساوي الشرح اي النفس
مع البدن على التساوي اي لا يكون لبدن واحد الا نفس واحدة ولا يتعلق بنفس
واحدة الا ببدن واحد وهذا الحكم ضروري فان كل احد يجد ذاته شيئا واحدا لا
شيئين فلو كان لبدن نفسان لكانت تلك الذات ذاتين وهو محال ولو كانت
نفس واحدة تتعلق بما فوق بدن واحد لزم ان يكون معلوم احدهما معلوم الاخر

لانها لو كانت
متحدة بالنوع

ولزم ايضا ان يتصف كل واحد منهما بما اتصف به الاخر وبطلان ذلك معلوم بالضرورة
الاصل ولا تفنى بفناء البدن الشرح اى لا تفنى النفس الناطقة بفناء البدن لانها
مجردة فى ذاتها وكمالاتها غير منطبعة فى جسم تقوم به بل انما هى ذات تعلق بالجسم
تعلق التدبير بالجسم فاستحالة الجسم لم يكن الا لها حافظا للعلاقة معها
بالموت لا تفنى جوهرها وبقاءها بل هو باق بما هو مستفيد الوجود منه ولانها غير
قابلة للفناء لانها لو كانت قابلة للفناء لكانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة
بالقوة ولا شك ان محل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل
ممكن الفساد باقيا ولا يجوز ان يكون محل قوة الفساد هو محل البقاء بالفعل بعينه لان محل
قوة الفساد هو القابل للفساد فيجوز ان يكون هو بعينه موصوفا بالفساد والبقاء بالفعل لا يبقى
عند الفساد فلا يكون بعينه موصوفا بالفساد فيكون محل البقاء بالفعل غير محل الفساد بالقوة
فاذن فيها امران مختلفان فيلزم تركيبها من امرين احدهما محل الفساد بالقوة والاخر
الباقى بالفعل وكل من الجزئين موجود ضرورة كون جزء الجوهر جوهرا فيلزم تركيبها من
الهيولى والصورة فلا يكون النفس مجردة هذا خلف واعترض على هذا بان قوة الفساد
هى امكان العدم وامكان العدم عدمى غير ثبوتى فلا يستدعى محلا وايضا النفس حادثة
فيكون مسبوقة بامكان الوجود والامكان السابق لما لم يوجب كونها مادية فكذلك امكان
الفساد وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبة من الهيولى والصورة المخالفتين لهيولى الاجسام وصورها
فلا يلزم ان يكون جسما والجواب عن الاول ان هذا الامكان هو الامكان الاستعدادى وهو
عرض وجودى يستدعى محلا ثابتا والجواب عن الثانى ان كلا واحدا من الامكان السابق
وامكان الفساد لا يقتضى ان يكون النفس مادية لكن البدن مع هيئة مخصوصة موصوفة فيكون
النفس يكون محلا لامكان النفس الناطقة اى الامكان الاستعدادى لحدوثها من حيث
هى نفس مدبرة متصرفة لبنية كاملة فحدث النفس من مبدئها بحسب هذا الاستعداد فاذا
فسد

فاذا زال هذا التهيؤ المخصوص بفساد البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول اثر المدبر فينقطع
علاقتها عنه وعدم الاستعداد هكذا لا يقتضى عدم المؤثر من حيث الذات بل من حيث هو مدبر
ولا يلزم من عدم المدبر من حيث انه مدبر عدمه من حيث الذات ولا يجوز ان يكون محلا لامكان
عدم المدبر من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات جوهر مباين للبدن ولا يجوز ان يكون
الشىء محلا لامكان ما هو مباين عنه والحاصل ان البدن لا يكون محلا لامكان النفس من
حيث هى مباينة ولا لامكان عدمها بل يكون محلا لامكان حدوث النفس من حيث هى مدبرة
متصرفة ولامكان عدمها من حيث هى كذلك لكن حدوثها من حيث هى مدبرة متصرفة يستدعى
امكان وجودها من حيث الذات لانه لا يمكن حدوث النفس من حيث هى مدبرة متصرفة
بدون حدوثها من حيث الذات فبالعرض صار محلا لامكان حدوثها من حيث الذات
وامكان عدمها من حيث هى مدبرة متصرفة لا يستدعى امكان عدمها من حيث الذات
لان انتفاء الذات من حيث هى على حال لا يقتضى انتفاءها من حيث هى لان انتفاء المجموع
لا يقتضى انتفاء جميع اجزائه بخلاف المجموع لا يجوز ان يكون محلا لامكان العدم لا بالذات ولا بالعرض
فهذا هو الفرق بين الامكان السابق وامكان الفساد والجواب عن الثالث ان الهيولى
التى هى مخالفة لهيولى الاجسام لا بد وان يكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل لما ذكرنا وح
لا يخلو اما ان يكون ذات وضع او لا والاول مح والا يلزم ان يكون جسما او ان يكون ذات وضع
جزء اما لا وضع له وكلاهما مح والثانى لا يخلو اما ان يكون ذات قوام بانفرادها او لم يكن
فان كانت عاقلة بذاتها لما سبق ولكانت هى النفس وقد فرضناها جزءا
منها هذا خلف ومع هذا فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء
البدن وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تاثير فى افنائها اولا والاول
مح والا لكانت محتاجة فى وجودها الى البدن فلم يكن ذات قوام بانفرادها وقد بان
بطلان ذلك والثانى يلزم منه ان يكون باقية بعد فنائه وان لم يكن البدن موضوعا وهو
المط

حسبى الله وحده
من الكتب التى وقفها الفقير
الى الله ربه ذى المواهب
محمد الدعوينى الصدر ...
... عفى عنه

الاصل ولا تصير مبدا، صورة لاخرى الا بطل ما اصلنا من التعادل الشرح
القايلون بحدوث النفس اتفقوا على بطلان التناسخ على معنى ان النفس التي صارت مبدا،
لصورة زيد مثلا لا تنتقل الى بدن اخر ولا تصير مبدا، صورة لاخر لانه لو
صارت مبدا، صورة لاخر لبطل ما اصلنا من التعادل مع مولد يكون لبدن واحد نفس واحد
والكل باطل لما اصلنا من التعادل او الملازمة فلان النفس حادثة لما بينا وحدوثها عن المبداء
القديم موقوف على حصول شرط والا لم يكن حدوثها في الوقت المعين اولى من حدوثها في
ساير الاوقات وذلك الشرط ليس الا حدوث البدن فاذن حدوث البدن علة لفيضان
النفس عن المبدا القديم فالبدن الحادث الذي يتعلق به نفس على سبيل التناسخ لا بد
ان يكون مستعدا لقبول نفس اخرى ابتدا، فيجتمع النفسان على بدن واحد فيلزم بطلان
التعادل فان قيل النفوس وان سلمنا انها متحدة بالنوع لكن مختلفة بالهوية فلم لا يجوز
ان يكون البدن المخصوص مستعدا للنفس المخصوصة بهذه الخصوصية كونه مستعدا لذلك
احيانا الاختلاف في الهوية انما حصل من جهة البدن فاذا كان البدن مستعدا للنفس
المتناسخة والنفس الحادثة تعلقتا به معا وان لم يكن مستعدا لهما معا بطل التناسخ الا
الاصل وتعقل بذاتها وتدرك بالالات للامتياز بين المختلفين وضعا عند اتحاد
الشرح التعقل هو ادراك الكليات وخص المصنف الادراك بادراك الجزئي الشامل للا
حساس والتخيل والتوهم وان كان عند البعض الادراك شاملا للتعقل ايضا والكلام
يصطلح على ما سماه والنفس تعقل بذاتها وتدرك بالالات والمراد بقوله انها تعقل بذاتها
ان الصورة المعقولة ترتسم في النفس لا في القوة الجسمانية التي هي الالة والمراد بقوله انها
تدرك بالالات ان الصورة المحسوسة والمتخيلة والموهومة ترتسم في الالات لكن ادراكها للنفس
بواسطة ارتسامها في الالات والدليل على ان الصورة المعقولة ترتسم في النفس لا في الالات انك
ملى القوى الجسمانية انه لو كانت الصورة المعقولة مرتسمة في الالات لكانت مختصة بمقدار

ضع

بمقدار معين واين معين ووضع معين ضرورة كون الالات كذلك فالحال فيها ايضا
يكون مختصا بها ولا يكون ملايما لما ليس له هذه الاعراض فلا يكون مطابقا لما فرضناه صورة عقلية
يكون عقلية هذا خلف والدليل على ان الادراك يكون بالالات انا اذا تخيلنا مربعا
مجنحا بمربعين ومتميزا بين الجناحين المختلفين في الوضع المتفقين
في الجسم فليس هذا الامتياز في الخارج اذ غير مستند الى الخارج لان
ذلك لم يكن موجودا في الخارج فهو في الذهن ولا بد ان يرتسم احد الجناحين
في محل غير محل ارتسم فيه الجناح الاخر والا لم يحصل الامتياز لان امتياز
احدهما عن الاخر لا يكون بالماهية لاتفاقهما فيها ولا بلوازمها لانها مشتركة
بين الافراد فلا بد وان يرتسم الجناحين في محلين ليحصل الامتياز بحسب تغاير
محليهما فادراك الجزئي للنفس انما يكون بالالات الاصل وللنفس قوى
تشاركها غيرها من الغاذية والنامية والمولدة واخرى تخص بها بحصرها
بحصره الادراك اما للجزئي او للكلي الشرح للنفس الناطقة قوى يشترك معها الانسان
والحيوان العجم والنبات وقوى تخص بها الادراك للجزئي وهي قوى
ظا يشترك الانسان فيها والحيوان العجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة
ومنه القوى الباطنة بها الادراك الجزئي وله قوى تخص للاولى لانها تختص با
لانسان وهي قوى يحصل بها الادراك للكلي اما القوى التي يشاركها النبات والحيوان
العجم فاصولها ثلاثة اثنان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحد لاجل
النوع وهي المولدة فهذه القوى التي تسمى النباتية اما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء
الى مشابهة المغتذي ليسد بدل ما يتحلل فعمل هذه القوى احالة الغذاء الى مشابهة
المغتذي ومحل فعلها هو الغذاء وغايته اخلاف بدل ما يتحلل واما النامية فهي قوة
موضوعة في نشو المغتذي على تناسب طبيعي محفوظا في اجزاء المغتذي في الاقطار

الشكل لتتم بها ثم تقوم هي على شكل طبيعي خرج به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي
ومثله مخصوصا في اجزاء المغتذي في الاقطار فالشكل خرج به الزيادات الصناعية
فان الصانع اذا اراد في الطول نقص في العرض او العمق وبالعكس تتم بها النشو وهي
السمن والنامية والغاذية تشاركان في الفعل فان كلا منهما فعله تحصيل الغذاء
والصاقه وتشبيهه فان كانت هذه الافعال على قدر ما يتحلل فهو الاغتذاء ولو
زائدا فهو النمو واما المولدة فهي قوة تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم التام
وتعده مادة ومبدا لشخص آخر وهي نوعان مولدة وفعلها ما ذكرنا ومصورة
وفعلها تفيد استحالة الغذاء والصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع
الذي انفصل عنه البذر وانما احتيج الى هذه القوى الثلث لان النفوس
انما تفيض مبدا آثار على الابدان المركبة بحسب ورود امزجتها الاعداد وبعدها
عنه ولابد في الامزجة من اجزاء حارة بالطبع وتنبعث منها لتنفعل الغير كيفية
فاعلة مناسبة للحيوة لتكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة
الغريزية فالحرارتان تقتضيان تحليل الرطوبة الموجودة في البدن المركب
وبعثهما على ذلك الحرارة والغريبة من خارج فاذن لولا شيء يصير بدلا لما
يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل الاستعداد المركب لتعلق النفس فحكمة الصانع
تقتضي ايجاد قوة تحيل ما يرد به بالقوة وتحيله الى ما يشبهه بالفعل
فتضيعه البدل بدل ما يتحلل ولما كانت العناصر متنافرة الى الانفكاك
ولم يكن للقوى الجسمانية اجارة على الانشام دائما وكانت العناية الالهية
اقتضت ابقاء الانواع دائما ولم يمكن ابقاء شخص ابدا فقد وجبت ابقاءها
بالاشخاص لا على سبيل التوليد فيما فيه اجتماع اجزاء لبعدها عن الاعتدال
ولسعة عرض مزاجه فجعلنا النفس ذات قوة تفصل من المادة التي تحصلها

الغاذية ما يصلح مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المفصلة اقل من المقدار
الواجب لشخص كامل جعلت النفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها
الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفصولة فتزيدها تمدادا في الاقطار
على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفس
النباتية انما تكون ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا
وتكمله اذا كان ناقصا وتبقي النوع بتوليد مثله الاخس وللغاذية
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وقد تضاعف منها لبعض الاعضاء
والنمو مغاير للسمن والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال
المحكمة المتوكة من قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا شرح الغاذية تخدمها قوى
اربع الجاذبة وهي التي تجذب الغذاء وهي موجودة في جميع الاعضاء اما
في المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها وتلك الحركة غير ارادية لان
الغذاء ليس حيوانا ولا طبيعية لان الغذاء يتردد عند الانتكاس
فتكون قسرية اما بدفع دافع من فوق او بجذب جاذب من المعدة والاول باطل
لان الغذاء قد ينجذب الى المعدة من غير ان يدفعه دافع اليها فتعين الثاني
ولهذا يجذب المري والمعدة الغذاء من الفم عند شدة الحاجة من غير ارادة
المغتذي ولان المعدة تجذب اللذيذ الى قعرها ولهذا يخرج الحلو بالقيء بعد
غيره وان تناوله المتغذي اولا واما في الرحم فلانها اذا كانت خالية عن الفضول
ونقية الطهر بانقطاع الطمث عنها تحس الانسان وقت الجماع كان احليله
ينجذب الى الداخل واما في سائر الاعضاء فلان الاخلاط الاربعة اعني
الصفراء والدم والبلغم والسوداء مختلطة في الكبد وتتميز كل واحد منها وينصب
الى عضو معين فلو لم يكن وجودها في كل عضو لما اختص بخلط خاص و

والماسكة وهي التي تمسك الغذاء المجذوب الى ان يهضمه الهاضمة وفعلها في
المعدة الاحتواء على الغذاء بحسب ما يشتمل جميع الجوانب عليه حتى لا يكون بين
سطح باطن المعدة وبين الغذاء فرجة وليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة
فان الغذاء اذا كان قليلا والماسكة قوية حصل هذا الاحتواء فلهذا جاد الهضم
ح وفعلها في الرحم ان يحتوي على المني بحيث يمنع النزول ولو لم يكن فيها
ماسكة لنزل المني لطبعه لانه ثقيل وكذا في سائر الاعضاء والهاضمة و
هي التي تغير الغذاء الى حيث يصلح لان تحيله الغاذية فتفعل الهاضمة احالة
الغذاء الى ما يصلح لان يصير جزءا من المغتذي وتفعل الغاذية احالته
الى ما يكون جزءا من المغتذي بالفعل ومراتب الهضم اربع الاول في الفم وهو عند المضغ
ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدماميل فوق ما ينضج المطبوخ والثاني في المعدة
وهو الذي يصير الغذاء كيلوسا وهو جوهر شبيه بماء الكشك الثخين والثالث في الكبد
وهو الذي يصير الانجذاب حتى المنجذب اليه بحيث يحصل منه الاخلاط الاربعة والرا بع
في الاعضاء وهو الذي يصير بحيث يصلح لان يكون جزءا من العضو والدافعة
للفعل والذي يدل على وجودها ان الانسان يجد الاعياء عند التبرز
كانها تتنزع لدفع ما فيها الى الاسفل وقد يتضاعف هذه القوى لبعض
الاعضاء كما للمعدة فان لها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة
الى غذاء جميع البدن ولها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما تغتذي
به خاصة والنامية السمين وان كانا مشتركين في شيء وهو الازدياد
الطبيعي للبدن بانضياف من الغذاء اليه فان النمو هو الازدياد في
الاقطار بحسب التناسب طلبا للغاية وهو تمام النمو بخلاف السمن وايضا
قد يوجد النمو دون السمن كما في الصبي المهزول وبالعكس كما في بعض

بعض الشيوخ والذبول مقابل النمو والهزال مقابل السمن والمراد بطلب القوى المصورة
بان هذه الاشكال والصور والاعراض افعال محكمة مركبة فيستحيل صدورها عن
قوة بسيطة عديمة الشعور بما يصدر عنها بل يجب اسنادها الى قادر حكيم ووجه سقوطه
يجوز ان يكون المصورة مركبة وعلى تقدير بساطتها يجوز صدور هذه الافعال
عنها بحسب استعدادات المادة وعلى تقدير ان لا يكون كذلك لم يلزم بطلانها لجواز
اسناد هذه الافعال اليها من جهة القبول والاعداد لا من جهة الفعل
الاصل واما قوة الادراك فالحس منه اللمس وهي قوة منبثة في العروق
لحم وفي تعدده نظر الشيخ لما فرغ من البحث عن القوى النباتية شرع في البحث
عن القوى الحيوانية المدركة للحس وهي الحواس العشر خمس منها ظاهرة وخمس
باطنة فبدأ بالحواس الخمس الظاهرة منها اللمس وهي قوة منبثة في جميع جلد
البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة
والخفة والثقل وغيرها من الملموسات كالصلابة واللين واللزوجة وغيرها
وفي تعددها ووحدتها نظر فانه يجوز ان يكون قوى كثيرة ولكل قوة تدرك ضدين من
الكيفيات ويجوز ان يكون قوة واحدة بها يدرك جميع هذه الكيفيات ولا يتم فعل
هذه القوة الا بالمماسة ولا يشعر بها كيفية مشابهة لكيفية العضو الذي يكون هي
القوة فيه فان الادراك لا يقع عن الانفعال والشيء لا ينفعل عن شبيهه
الاحد ومنه الذوق ويحتاج الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد
الشيخ ومن الحواس الظاهرة الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم
اللسان وهو مما يحتاج في الاحساس الى المماسة ولا يتم فعلها الا بتوسط الرطوبة
اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة ويشترط ان يكون تلك الرطوبة خالية
عن مثل طعم المطعوم او ضده وبالجملة يشترط ان يكون عادمة الطعم في نفسها ليحا

لطا

ما يرد على جرم اللسان من المطعومات ويؤدي طعمه فيحصل الاحساس به
الاحصل ومنه الشم وهو يتوقف على وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة
الى الخيشوم الشرح ومن الحواس الظاهرة الشم وهي قوة مودعة في الزائدتين
النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو يتوقف على وصول الهواء
وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم
حتى يحس بالرائحة وحصول احساس الرائحة اما بتحلل اجزاء ذي الرائحة واختلاطها م
بالهواء الواقع بين ذي الرائحة والخيشوم ووصولها الى الخيشوم وهو بعيد فان
المسك اليسير الذي يتحلل منه اجزاء تحصل منه رائحة يسمع انتشارها كثير الذي
ينتشر منه في مواضع كثيرة روائح لكل واحد منها مثل الذي احس بها اولا الاصل
ومنه السمع وهو يتوقف على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ الشرح ومن الحواس الظاهرة هم
السمع وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها ما يؤدي اليه تموج الهواء
المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له ويتوقف الادراك بها على وصول ذلك الهواء الى
الصماخ الاصل ومنه البصر ويتعلق بالذات بالضوء واللون وهو راجع فينا الى تأثير
الحدقة ويجب حصوله عند شرائط بخروج الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه فان
عرض تعدد السهمين تعدد المرئي الشرح ومن الحواس الظاهرة البصر وهي قوة مودعة
في العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان ثم يتفارقان الى العينين بعد تقاطعهما
يدرك بها الاضواء والالوان اولا وبالذات وبتوسطها سائر المبصرات كالمقادير و
الاعداد والحركة والحسن والقبح والابصار فينا راجع الى تأثير الحدقة وانفعالها عن
عن المرئي وانما قيد بقوله فينا لانه لو ثبت الرؤية لله سبحانه كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون في حق فبناءه
الله سبحانه بتأثير الحدقة وتأثير الحدقة انما يكون بالطبع ويجب الرؤية عند حصول الشرائط
وهي سبعة المقابلة المخصوصة وعدم البعد المفرط وعدم القرب المفرط وعدم الصغر

المفرط وعدم الحجاب ووقوع الضوء على المرئي اما من ذاته او من غيره وكون المرئي
كثيفا بمعنى الملون لانا نعلم بالضرورة انا نبصر الشيء اذا حصلت هذه الشرائط والا
جاز ان يكون بحضرتنا جبال وصحارى لا ندركها وهذا عين السفسطة والرؤية تحصل
بشعاع من البصر الى المرئي عند المصنف وتحقيقه كيفية اتصال الشعاع بالمبصرات انه يتوهم
خطوطا تخرج من سطح المخروط الشعاعي الذي قاعدته عند المبصرات ورأسه عند
العين ويكون الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط وكلما كان
المبصر اقرب الى البصر تكون تلك الزاوية اوسع فيراه البصر اعظم وكلما كان ابعد منه
تكون تلك الزاوية اضيق فيراه البصر اصغر الى ان يتقارب الخطوط وتصير
عند البصر كخط واحد لتوهم انطباق بعضها على بعض كخط واحد فيراه البصر
كنقطة وبعد ذلك يمحي اثره فلا يراه اصلا وليس المراد بخروج الشعاع من العين
الخروج الحقيقي بل يقال الخروج بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس وما يقال
ان القول بخروج الشعاع باطل لانه لو كان جسما يستحيل ان يخرج من العين على صغر حجمها
جسم يتصل الى كرة الثوابت ويستحيل ايضا ان يخرج الشعاع من العين على تقدير
كونه جسما لان حركته لا تكون طبيعية لوقوعها على الجهات المختلفة ولا قسرية اذ لا قسر
حينئذ لا طبيعة ولا ارادية وهو ظاهر ولذا كان عرضا يمتنع الانتقال عليه انما يرد على
تقدير ان يكون المراد بخروج الشعاع الخروج الحقيقي وهو ممنوع والشعاع اذا انعكس من الرائي
الى الرائي ابصر وجهه والانعكاس انما يكون اذا كان المرئي صقيلا والسبب
في كون ابصار المرئي الواحد متعددا ان النور المنبث في العينين على سمت المخروطين فوقه
في سمتي المخروطين فاذا وقع سمتا المخروطين عند الرائي دفعة واحدة ابصر
العينان المرئي شيئا واحدا وذلك انما يكون بان يلتقي السهمان عند الرائي ولو
عرض تفرق السهمين عند وصولهما الى الرائي ابصر العينان المرئي متعددا

الاصل وهي من القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات لرؤية القطرة خطا و
الشعلة دائرة والمبرسم ما لا تحقق له والخيال لوجوب التغاير بين القابل والحافظ
والوهم المدرك للمعاني الجزئية والحافظة والمتخيلة المركبة للصور والمعاني بعضها مع
بعض الشرح لما فرغ عن بيان الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة
وهي ايضا خمس وذلك لانها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة
للصورة وهي ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة واما مدركة للمعاني وهي ما لا يمكن ان
يدرك بالحواس الظاهرة والمعينة اما معينة بالحفظ او التصرف والمعينة بالحفظ
اما معينة لمدركة الصور واما معينة لمدرك المعاني فهي خمس قوى الاولى المدرك للصور
وهي المسماة بنطاسيا وبالحس المشترك لانها تدرك جميع المحسوسات الظاهرة
بالتادية اليها والذي يدل على وجودها وجوه الاول انا نحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم
وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم والحاكم بهذين الشيئين يحتاج الى حصولهما
معا عنده حتى يحكم بجمعهما او تفريق بينهما ولا يكون حصول هذين الامرين في
النفس لانك علمت ان النفس لا يرتسم فيها الصور المحسوسة ولا في الحس
الظاهر فان الحس الظاهر لا يدرك الا نوعا واحدا من المحسوسات فاذن
لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر تدرك بها اللون والطعم جميعا
ولا محالة يكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة والى هذا الوجه
اشار بقوله الحاكم بين المحسوسات فان النفس تحكم بها بين المحسوسات فا
سند الحكم الذي هو فعل النفس الى القوة لان الفعل كما يستند الى ما
يصدر عنه حقيقة يستند الى الة مجازا الثاني انا نرى القطرة النازلة خطا
مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة دائرة على سبيل المشاهدة لا على سبيل
التخيل او التذكر والبصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل

او الجوالة كالنقطة والنقطة لا يرتسم فيها الصورة المحسوسة فلا بد من قوة اخرى
يرتسم فيها ما يتأدى من تلك النقطة وبقي قليلا او يتصل بها ما يتأدى الابصار والخيال وبقي
فيها ايضا قليلا حتى يتصل الارتسامات المتتالية في البصر وما بعدها بعض ببعض
فيرى القطرة خطا او الشعلة دائرة انما يكون ذلك على سبيل المشاهدة لا على
سبيل الامور التي تخيلها الانسان في غاية او في بدء لقوة الادراك وما يدركه على سبيل
التخيل بسبب ضعف الادراك والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة النازلة خطا
والشعلة دائرة وبعد تمام الكلام جعله القوى الباطنة بنطاسيا لرؤية القطرة خطا
اي انما يكون بهذه القوة متحققة لانا نرى القطرة خطا مستقيما فلو لم يكن متحققة لما
رأيناه كذلك الثالث المبرسم يرى ما لا تحقق له في الخارج على سبيل الشهود مع
تعطل حواسه ولا يرتسم ذلك في النفس فلا بد من قوة اخرى يرتسم فيها ما شاهده المبرسم
والى هذا اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اي ولرؤية المبرسم والثانية الخيال وهي المعينة
للحس المشترك بالحفظ فيجتمع فيها مثل جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس
الظاهرة وهي خزانة الحس المشترك والذي يدل على وجودها ان النفس كما لا تقدر على
الحكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم الا عند تدركهما جميعا كذلك
لا تقدر على ذلك الا عند حافظة للمجتمع والا فينعدم صورة كل واحد منها الا
مرتين عند ادراك الاخر والالتفات اليه وهذه القوة مغايرة للحس
المشترك لان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ
متغايران فلو كانا بقوة واحدة لما افترقا الثالثة الوهم وهي قوة يحكم
بها النفس احكاما جزئية ويدرك بها من المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير
المحسوسة مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وهي العداوة
وادراك الكبش في النعجة معنى غير محسوس ادراكا جزئيا تحكم به كما تحكم

الحس بما شاهده ومن المعاني لا تدرك بالحس الظاهر فلا بد من قوة اخرى منها
شأنها الرابعة الحافظة وهي تحفظ من المعاني بعد حكم الحاكم بها وهي معاني
للوهم كما عرفت ان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ وكذلك الة الحافظ
للصور غير الحافظ للمعاني الخامسة المتخيلة وهي التي تركب الصور والمعاني
بعضها مع بعض وتفصلها فتارة تركب الصور بالصورة وتارة تركب
المعنى بالمعنى وتارة تركب الصور بالمعنى وكذلك تفصل للصورة عن
الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى ومنها تسمى عند استعمال
العقل المفكرة وعند استعمال الوهم دون تصرف فعلها متخيلة والذي يدل
على مغايرتها لسائر القوى ان التركيب والتفصيل بقوة غير القوة
التي بها القبول اذ الحفظ للافتراق ولكل من هذه القوى آلة جسمانية
والة الحس المشترك الروح المصبوب في مقدم الدماغ
والة الخيال الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في الجانب
الاخر منه والة الوهم الدماغ لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط
والة المتخيلة التجويف الاوسط والة الحافظة التجويف الاخير
وانما يهتدي الناس الى الحكم بان هذه هي الالات لان الفساد
اذا اختص بتجويف اورث الآفة في الفعل المختص به
ومن القوى الحسية قسم مدركة باطنة وانما سميت
المدركة منها باطنة فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجسمها

...ى طويل حسن قام ببغداد اليوم ملتحف مصطجع عود واعتاد النوم
جوهر كم كيف اضافة اين متى ملك وضع ان يفعل ان ينفعل

قال الفصل الخامس في الاعراض وينحصر في تسعة اقول لما فرغ من مباحث الجواهر شرع
في مباحث الاعراض واختلفوا في ان مقولات الاعراض اى اجناسها العالية كم هي فمذهب
ارسطو ومن تابعه ان الاجناس العالية لانواع الاعراض المندرجة تحت جنس تسع ومذهب
طائفة اخرى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعل ارسطو واتباعه كل
واحد منها جنسا ومذهب طائفة انها اربعة لان العرض اما غير قار الذات وهو الحركة او قار الذات
وح اما ان لا يعقل الا مع الغير وهو الاضافة او يعقل بدون الغير وح اما ان يوجب لذاته التجزى
وهو الكم اولا يوجب لذاته ذلك وهو الكيف واختار المص المذهب الاول فقال وينحصر في تسعة
اى وينحصر الاجناس العالية من الاعراض في تسعة ولا ينتقض بالنقطة والوحدة فانهما من الاعراض
وليست بداخلة في التسعة واما اذا جعلنا الاجناس العالية منحصرة في التسعة لم ينتقض بهما
لانهما غير مندرجين تحت جنس حتى يلزم النقض واعلم ان تحقيق الحق في ان اجناس الاعراض
منحصرة في التسعة يتوقف على بيان ان قول كل من هذه المقولات على ما تحته لا على سبيل الكثرة
ولا على سبيل التشكيك بل على سبيل التواطي ولا ايضا على سبيل قول اللازم الذي يقال على ما تحته من الملزوم
بالسوية وان لا جنس غير هذه التسعة وانه لا يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس
وانه لا يكون كل واحد منها تمام جزئياتها المندرجة تحته لكن تحقيق ذلك عسير جدا ولم يوجد فيما
نقل الينا من الكتب التي وجدناها في هذا الفن ما يفي بتحقيق الحق فيه قال الاول الكم اقول اراد
ان يذكر المباحث المتعلقة بكل من التسعة فبدأ بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا
من الباقي اما انها اعم وجودا من الكيفية فلان العدد من الكمية وليس مقصورا على الامور
المقارنة للكيفية اى بعد الكيفية واما انها اصح وجودا من غيرها فلان غيرها مفتقر في ذات موضوعه الى الكمية
والكم عرض يقبل القسمة والتجزية لذاته وهو متصل ومنفصل لانه اما ان يكون بحيث يمكن ان
يفرض فيه اجزاء يجمع بينها حد مشترك هو نهاية جزء من منها اولا يمكن ذلك الاول هو الكم المتصل
والثاني الكم المنفصل والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اى ثابت الاجزاء المفروضة او غير

قار

قار الذات والكم المتصل القار الذات هو المقدار وهو ثلثة جسم وسطح وخط وذلك لانه اما
ان يقبل القسمة في الجهات الثلث اعني الطول والعرض والعمق اولا والاول هو الجسم
التعليمي والثاني لا يخ اما ان يقبل القسمة في الجهتين او في جهة واحدة والاول هو السطح والثاني
هو الخط والكم المتصل الغير القار الذات هو الزمان والكم المنفصل هو العدد وللكم خواص
تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة فان هذا القبول لاجل
الكمية لا لما عرض له الكمية فان الجسم الصغير والكبير متوافقان في الجسمية ومتفاوتان في المقدار
فلو كان قبول المساواة وعدمها لاجل الجسمية لكان كل ما يساويه الجسم الكبير يساويه الجسم
الصغير لان الجسم الصغير لا يخالف الجسم الكبير في الجسمية والتالي بط ومنها قبول القسمة وهو
كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فان هذا المعنى يلحق الكم لذاته لانه معنى يوجد في الشيء
باعتبار التساوي واللاتساوي وقد يطلق قبول القسمة ويراد به كون الجسم المعين بحيث
يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة اى التغاير ولا بد في هذه القسمة الحركة وهذه القسمة
يمتنع ان يطرأ على المقدار لان القابل للشيء لا بد وان يبقى مع المقبول والمقدار لا يبقى عند طريان
القسمة بهذا المعنى فانه اذا طرأت القسمة بهذا المعنى ينعدم المقدار الاول ويوجد مقداران آخران
لم يكونا قبل القسمة والا لكان في الجسم الواحد مقادير غير متناهية بالفعل واذا لم يبق المقدار
الاول لم يكن قابلا للقسمة المذكورة وهذه القسمة قابلها الهيولى والسبب المعد لكون الهيولى
قابلة لهذه القسمة هو المقدار ولا يلزم ان يكون المقدار المعد لكون الهيولى قابلة لهذه القسمة
باقيا عند القسمة لان السبب المعد لا يجب بقاؤه عند المسبب ومنها انه يمكن ان يوجد فيه عاد
واحد او عدة يكون ذلك الكم معدودا به اما كون الكم المنفصل كذلك فواضح واما كون المتصل
بهذه الصفة فلان المقدار لذاته قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعديد لان التنصيف في
المقدار تضعيف في العدد والعدد مبدأه الواحد فالمقدار قابل لذاته ان يفرض فيه واحد
او عدة ويصير هو معدودا به فقد تبين ان للكم خواص ثلثة لا يشاركه غيره فيها وهي موجودة في

اى يتعرض حصة عاد وله واحد سواء كان بالفعل كما في الفصل او بالعرض كما في المقدار

جميع اقسامه والكم ينقسم الى ذاتى وعرضى فالكم الذاتى هو العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم
العرضى هو الذى يقال انه كم بسبب مقارنته للكم الذاتى والكم العرضى اربعة انواع الاول ما يكون موجودا
فى الكم الذاتى كالطول والقصر فانهما يعرضان للكم الذاتى كما يقال هذا الخط طويل بالنسبة الى ذاك
وذاك قصير بالنسبة اليه وكالقلة والكثرة الاضافيتين بالنسبة الى العدد كما يقال هذا العدد كثير وذاك
قليل الثانى ان يكون محلا للكم الذاتى كالجسم الذى هو محل الكم الذاتى اى المقدار وكالمعدود الذى هو محل العدد
الثالث ما يكون حالا فى محل الكم الذاتى كالبياض الحال فى الجسم الذى هو محل الكم الذاتى اذ يقال هذا
البياض طويل او قصير او بعض البياضات اكثر الرابع ما يكون متعلقا بما يعرض له الكم كالقوى المتصفة
بالتناهى واللاتناهى فلا انها ذات كم بالذات بل لانها متعلقة بما يعرض له الكم بالذات بحسب المدة
او العدة ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتى وللكم المتصل العرضى اما عروضه للكم المتصل الذاتى فلان
الخط والسطح والجسم التعليمى يعرض لها التجزية فيعرض لها العدد الذى هو الكم المنفصل واما عروضه
للكم المتصل العرضى فلان الزمان كم متصل بالعرض لانه يقدر بالمقايسة الى المسافة ويقال زمان حركة
فرسخ ويعرض له العدد بسبب الانفصال الى الساعات والايام والشهور وكون الزمان كما متصلا
بالذات لانه فى نفسه مقدار للحركة لا ينافى كونه كما متصلا بالعرض وقوله ويعرض ثانى القسمين لهما الاولها
اشارة الى ما ذكرنا اى ويعرض الكم المنفصل الذى هو ثانى القسمين فى تقسيمنا الكم بانه متصل ومنفصل
للكم المتصل الذى هو اول القسمين فى التقسيم المذكور فى القسمين اى المتصل الذاتى والمتصل
العرضى فقوله فيهما من تتمة اولها والضمير فى قوله فيهما راجع الى الذاتى والعرضى والضمير فى قوله
لاولها راجع الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل ولما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير
الى خواصه الاضافية وهو عدم قبول التضاد واليه اشار بقوله وفى حصول المنافى وعدم الشرط
دلالة على انتفاء الضدية اى وفى حصول منافى الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اى على ان الكم
لا يكون ضدا وكذا فى عدم شرط الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اما بيان حصول منافى الضدية
للكم المتصل فلان الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض وبعضه معروض لبعض فان الخط عارض
للسطح

للسطح والسطح معروض له وكذا السطح عارض للجسم والجسم معروض له وكذا الخط عارض
للجسم والجسم معروض له وعروض الشىء للشىء مناف للضدية بينهما واما بيان حصول
منافى الضدية للكم المنفصل فلان الكم المنفصل بعض انواعه يتقوم بالبعض والبعض مقوم
للبعض وحصول التقوم بين الامرين مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية
فلان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما فى الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او
مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون
لنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة
وكذا للنوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمى الجسم الطبيعى وللسطح الجسم
التعليمى وللخط السطح ولا يكون بين نوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان
كل نوعين من العدد فرضا متباعدين يوجد عدد آخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الآخر
وكذا كل مقدارين فثبت ان منافى الضدية فى الكم حاصل وان شرط الضدية منتف ولما
حصل منافى الضدية وانتفى شرطها انتفى الضدية بالضرورة ويوصف بالزيادة والنقصان
والكثرة والقلة لا يوصف كل من الخط والسطح والجسم التعليمى وكذا العدد بذلك ولا يوصف
شىء منها بالشدة والضعف اذ يقال خط ازيد من خط آخر او انقص وكذا السطح والجسم
التعليمى والعدد ولا يقال خط اشد من خط آخر او ثلثة اشد من ثلثة اخرى **قال** وانواع
المتصل قد تكون اه **اقول** انواع الكم المتصل القار اعنى الخط والسطح والجسم قد يكون تعليمية
وذلك بان يوجد كل منها لا بشرط شىء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو مقدار مع عدم
الالتفات الى المولد فاذا تخيلنا الابعاد الثلثة من غير الالتفات الى شىء من المولد واحوالها
كان ذلك المتخيل جسما تعليميا واذا تخيلنا السطح مع عدم الالتفات الى شىء من الاجسام
والاعراض التى تكون فى سطوح الاجسام الطبيعية كالالوان والاضواء والخشونة والملاسة
كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا واذا تخيلنا الخط من غير الالتفات الى شىء من السطوح

كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع الماخوذة على هذا الوجه تعليمية لان علم
التعاليم اعني الرياضيات يبحث عن هذه الانواع الماخوذة على هذا الوجه قوله وان
كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اي وان كانت الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار
فان الجسم التعليمي يمكن ان يتخيل لا بشرط شيء ويمكن ان يوخذ بشرط لا شيء وقد عرفت
الفرق بين الاعتبارين والخط والسطح لا يمكن تخيلهما بشرط لا شيء فانا اذا تخيلنا السطح
لا يمكننا ان نتخيله بشرط ان لا يكون معه الجسم لانه لا يمكننا ان نتخيله بشرط ان لا يكون معه
الجسم لانه لا يمكننا ان نتخيله الا ان نتخيل له جهات فيكون المتخيل ذا ابعاد فيكون ذلك
المتخيل جسما لا سطحا وكذلك الخط لا يمكننا ان نتخيله بشرط ان لا يكون معه السطح لانه لا يمكننا
ان نتخيله الا ذا عرض قال وتخلف الجوهرية عنها اي اه اقول اراد ان يبين عرضية
انواع الكم فاقام دليلا عاما في الجميع اولا ودلايل خاصة كل واحد منها يختص بنوع منها ثانيا
اما الدليل العام فتقريره ان يقال ان معنى الجوهرية قد تخلف عما يقال في جواب ما هو بالنسبة
الى هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا
لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو بالنسبة اليها واما الدليل
الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المتشخصة
فان الشمعة المتشخصة بعينها باقية مع تبدل المقادير اعني الجسم التعليمي دال على ان الجسم
التعليمي عرض قايم بالجسم لا جوهر مقوم له واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح
انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته
للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا اجساما غير متناهية وما يكون اثباته
للشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما فالتناهي لا يكون مقوما للجسم فالسطح الذي حصل للجسم
بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوما للجسم فيكون عرضا قايما به واما الدليل الخاص
بالخط فتقريره ان الخط غير واجب الثبوت للجسم لان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة

الحقيقية

الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب الثبوت للجسم واذا لم يكن واجب
الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته بل يكون عرضا قايما به واما الدليل المختص بالزمان
فتقريره ان الزمان يفتقر الى الحركة لانه مقدارها والمقدار يفتقر الى المتقدر والحركة عرض والمفتقر
الى العرض عرض فالزمان عرض واما الدليل الخاص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات
التي هي اعراض والمتقوم بالاعراض عرض فالعدد عرض قوله والتبدل الى قوله يعطي عرضية الجسم
التعليمي والخط والسطح والزمان والعدد اشارة الى الدلايل الخاصة وفي كلامه لف ونشر فان
التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى برهان يتعلق بالسطح وثبوت
الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد قال
وليست الاطراف اعداما اه اقول السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف
للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا واختار المص انها ليست باعدام وذلك لان
الاطراف ينتهي بها ما له الاطراف اعني الجسم والجسم ذو وضع فما به ينتهي الجسم اعني الاطراف
يكون ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له ولو كانت الاطراف ذوات
اوضاع لا يكون اعداما لامتناع ان يكون الاعدام ذوات اوضاع وكون الاطراف متصفة
بالاعدام مع نوع من الاضافة لا يقتضي ان يكون اعداما لان الامور الموجودة يجوز اتصافها
بالاعدام كالشخص الموجود المتصف بالعمى والعجز وغيرهما من الاعدام واما بيان اتصافها
بالاعدام مع نوع من الاضافة فلان عند انتهاء الجسم يتحقق ثلثة امور احدها السطح الذي هو
مقدار ذو بعدين وثانيها عدم الجسم يعني انتهاؤه وانقطاعه لا العدم المطلق وثالثها اضافة
عارضة تابعة للانقطاع فيكون حينئذ الانقطاع نهاية مضافة الى ذي النهاية وثانيها للسطح فيكون
سطحا مضافا الى ذي السطح والنهاية عارضة للسطح فيكون متصفا بالنهاية التي هي عدم مع نوع
من الاضافة وكذلك اعتبر الامور الثلثة في الخط والنقطة وما قيل ان الاطراف ليست
بموجودة لان الاطراف نهايات والنهاية عبارة عن الفناء والعدم ولان الخط لو اتصف

عند تلاقي السطحين ولا يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للآخر بالاسر وح يلزم التداخل او لا
بالاسر وح يلزم انقسام الخط عرضا وكذا السطحان لو تلاقيا عند تلاقي الجسمين يلزم
التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام عمقا على تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان
لو تلاقتا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام ولانها لو كانت موجودة لكانت قائمة
بالجسم فيلزم من انقسام الجسم انقسام السطح عمقا والخط عرضا وكذا يلزم انقسام النقطة
فباطل اما الاول فلان الاطراف ليست نهايات بل امور موصوفة بالنهايات كما ذكرنا
واما الثاني فلانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من
جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع
تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض
ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بحسب
العمق والعرض ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بهما من جهة الطول
ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر مطلقا فالحاصل
ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع
في التداخل واما الثالث فلانه انما يلزم من انقسام الجسم انقسامها لو كانت من الاعراض
السارية وليست كذلك **قال** والجنس معروض التناهي وعدمه **اقول** الجنس اي الكم الذي هو
جنس المتصل والمنفصل معروض التناهي وعدم التناهي مطلقا اعم من ان يكون بمعنى السلب
او بمعنى عدم الملكة فانه لما كان معروضا لعدم التناهي بمعنى عدم الملكة كان معروضا له بمعنى السلب
فانه لما كان الشيء الذي من شانه التناهي متصفا بعدم التناهي يكون التناهي مسلوبا عنه
وعروض التناهي وعدمه بمعنى عدم الملكة لجنس الكم بالذات ولغيره بالعرض بسبب مقارنته
للكم والتناهي واللاتناهي ليسا من الامور الموجودة في الاعيان بل اعتبار ان لا ليس
في الخارج شيء يقال له انه متناه او لا متناه بل انما يعرضان للكم عند حصوله في العقل **قال**

الثاني الكيف ره **اقول** لما فرغ من الكم شرع في الكيف لا يمكن تحديد المقولات العشر التي هي
اجناس عالية لانها بسائط والتحديد انما يمكن للمركبات ولا يمكن ان يرسم رسما تاما لان
الرسم التام لا بد وان يوجد فيه الجنس والاجناس العالية لا اجناس لها نعم يمكن ان يرسم رسوما
ناقصة وقد يرسم الكيف بانه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة في موضوعه اقتضاء اوليا
ولا يتوقف تصوره على غيره فبالعرض يمتاز عن الجوهر وبقولنا لا يقتضي القسمة يمتاز عن الكم
وبقولنا اللاقسمة يمتاز عن الوحدة والنقطة فان كل واحد منهما يقتضي اللاقسمة وانما قيد الاقتضاء
بالاولي ليندرج فيه الكيفيات التي تقتضي اللاقسمة بالواسطة فان العلم بالبسائط يقتضي اللاقسمة
لكن لا اقتضاء اوليا بل بسبب بساطة المعلوم وبقولنا لا يتوقف تصوره على غيره يمتاز عن
الاعراض النسبية التي هي الاين والمتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل فان كلا منها يتوقف
تصوره على غيره فقد رسم الكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به
فيكون القيود المجتمعة خاصة مركبة للكيف والكيف ينقسم الى اربعة انواع وذلك لان الكيف
اما ان يكون متعلقا بذوات الانفس او لا والاول هو الكيفية النفسانية والثاني اما ان يكون
متعلقا بالكمية او لا والاول هو الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما ان يكون استعدادا او فعلا
والاول يسمى كيفية استعدادية والثاني يسمى كيفية محسوسة **قال** فالمحسوسات اما انفعاليات
او انفعالات اه **اقول** اراد ان يشير الى مباحث الانواع الاربعة من الكيفيات فبدأ بالكيفيات
المحسوسة لانها اظهر انواعه والكيفية المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل
سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات وانما سميت
الاولى بالانفعاليات لوجهين الاول ان حدوثها يتبع الانفعال اما بحسب الشخص كالصفرة التي تتبع
المزاج الحار المستحكم في الكبد وكحلاوة العسل فان كل واحد منهما تابع للمزاج الذي لا يتحقق
الا عند انفعال المولد واما بحسب النوع كحرارة النار فان حصولها في النار وان لم يكن لاجل
الانفعال لكن من شان نوع الحرارة ان تحدث ايضا بالانفعال الذي هو المزاج الثاني انها

يحدث منها انفعال في الحواس وانما سميت الثالثة بالانفعالات ولم يسم بالانفعاليات وان جاز
تسميتها بالانفعاليات بالوجهين لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها منعت اسم جنسها كما
يقال للقليل انه ليس بشيء وسميت باسم الامر الذي هو في التجدد والتغير وهو الانفعال فيكون
هذا الاسم منقولا اليها للمشابهة والعلم بثبوت هذه الكيفيات ضروري ولا حاجة الى الاحتجاج
على ثبوتها وهذه الكيفيات مغايرة للاشكال لاختلافهما في الحمل اي يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل
على الاشكال وبالعكس اما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فان هذه الكيفيات متضادة
والاشكال غير متضادة واما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فان الاشكال ملموسة
والالوان والطعوم والروائح والاصوات غير ملموسة وهذه الكيفية ايضا مغايرة للمزاج
لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا
يحصل بدون هذه الكيفية فتكون هذه الكيفية اعم من المزاج فتكون مغايرة له لان العام يغاير
الخاص قال فمنها اوائل الملموسات اه اقول قدم البحث عن الكيفيات الملموسة لانها تعم بالنسبة
الى كل حيوان فان جميع الحيوانات يدركها ولا تجد جسما من الاجسام العنصرية خاليا عنها واوائل
الملموسات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لان البسائط العنصرية لا تخلو عنها بخلاف ساير
الكيفيات الملموسة ولانها تكون ملموسة اولا وبالذات بخلاف البواقي فانها ملموسة بتوسطها
والبواقي منسوبة اليها والكيفية الملموسة اما فعلية يفعل الصورة بواسطتها في المادة واما انفعالية
يجعل المادة مستعدة لان ينفعل عن الغير والحرارة والبرودة فعليتان والرطوبة واليبوسة
انفعاليتان والبواقي مثل اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل
تابعة لهذه الاربعة قال فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات اه اقول الكيفيات المحسوسة
بالحس الظاهر غنية عن التعريف بالحد والرسم لانها اظهر من المحسوسات لكن ربما يفتقر الى التنبيه
على مفهوم اسم بعضها بسبب التباسه بالغير فما ذكروه من خواصها لم يقصد بها تعريفها بل
قصدوا بها بيان احكامها والحرارة من شانها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات لانها

تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة اذا اثرت فيه
الحرارة فالالطف اقبل للتصعيد من الحرارة كالهواء الذي هو اقبل من الماء الذي هو اقبل من الارض
والاقبل يتبادر الى التصعيد قبل الابطأ فتفرق الاجسام المختلفة الطبائع التي حدث المركب
من التيامها وهذا يحصل عند تفرق كل الاجزاء اجتماع المتشاكلات لمقتضى طبائعها والبرودة بالعكس
اي من شانها جمع المختلفات وتفريق المتشاكلات والبرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة
بالذات ولا شيء من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد لانهما كيفيتان وجوديتان
يتواردان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف طبعا والحرارة يطلق على معان آخر مخالفة للكيفية
المحسوسة من النار في الحقيقة مثل الكيفية الفائضة للجوهر المسماة بالحرارة الغريزية وهي مخالفة لحرارة
النار في الحقيقة لان حرارة النار معدمة للجوهر وتلك شرط في وجوده ومثل الكيفية المحسوسة الفائضة
من الكواكب النيرة قال والرطوبة كيفية اه اقول الرطوبة كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل
بشكل الحاوي الغريب سهل الترك له وهي غير البلة وهي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم واليبوسة
بالعكس اي اليبوسة بالعكس من الرطوبة اي الكيفية التي بها يصير الجسم صعب التشكل بشكل الحاوي
الغريب صعب الترك له وهي غير الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يبتل فالجفاف في مقابلة
البلة كما ان اليبوسة في مقابلة الرطوبة والرطوبة واليبوسة مغايرتان للين والصلابة فان اللين كيفية
تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق
بسهولة وانما تكون قبوله الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله فيكونان
من الكيفية الاستعدادية قال والثقل كيفية اه اقول من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة ولما كان الثقل
توجبه البرودة والخفة توجبها الحرارة ذكرهما بعد اوائل الملموسات والثقل مطلق واضافي وكذا الخفة والثقل
المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم والخفة بالعكس اي كيفية تقتضي
حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي يقال
بالاعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة

الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في
النار ويطفو على الماء الا كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة
الى المحيط قال والميل طبيعي وقسري اه اقول اراد ان يشير الى الميل وبيان احواله والميل
هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه وهو طبيعي وقسري
ونفساني لانه اما ان يحدث من مؤثر خارج عن الجسم كميل السهم عند انفصاله عن القوس
وهو الميل القسري او يحدث من طبائع الجسم و اما ان يحدث عن الطبيعة كميل الزق المنفوخ
المسكن تحت الماء وهو الميل الطبيعي او يحدث عن النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض
وكاعتماد الانسان على غيره وهو الميل النفساني والميل هو العلة القريبة للحركة والحركة يمتنع خلوها
عن حد ما من السرعة والبطوء لان الحركة تقع في شيء ما يتحرك فيه مسافة او وضعا او كيفا او كما وفي
زمان وقد يمكن ان يتوهم وقوعها في زمان اقل من ذلك الزمان فتكون الحركة الثانية اسرع من الاولى
او في زمان اكثر منه فتكون ابطأ منها فالحركة يمتنع خلوها من السرعة والبطوء والسرعة والبطوء
واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لها فانها سرعة
بالقياس الى شيء وهو بعينه بطوء بالقياس الى غيره فالحركة لا تخلو عن حد ما من الشدة والضعف
والطبيعة التي هي مبدأ الحركة امر لا يقبل الشدة والضعف فكانت نسبة جميع الحركات المختلفة
بالشدة والضعف اليها واحدة فصدور حركة معينة منها دون ما عداها يمتنع لعدم الاولوية فلا بد من
امر يشتد ويضعف حتى تقتضي الطبيعة بحسبه حركة معينة منها وذلك الامر هو الميل فهو امر متوسط
بين الطبيعة والحركة فهو العلة القريبة للحركة وباعتبار الميل يصدر عن الثابت اي الطبيعة او القاسر
او النفس المتغير اعني الحركة وذلك لان كلا من هذه الثلثة من حيث هو امر ثابت ولا شيء من مقتضى
الحركة الغير الثابتة بثابت فلا شيء من هذه الثلثة بمقتضى الحركة ولان كلا من هذه الثلثة من حيث
هو متشابه الاحوال والذي هو مقتضى الحركة يقتضيها مستانفا فلو اقتضى واحد من هذه الثلثة
الجزء الاول من الحركة لدام بدوام علته فلا يوجد جزء آخر بعده وكانت الحركة غير حركة فلا بد من

انضياف

انضياف شيء آخر الى احد من الثلثة يختلف حاله بالشدة والضعف حتى يصير ذلك الواحد الثابت
بسببه مبدأ للحركة الغير الثابتة وذلك هو الميل والميلان المختلفان متضادان وذلك لان الميل
هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والآخر الى خلافها
يلزم ان يكون في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة ولذا امتنع اجتماعهما
مع انهما وجوديان يتواردان على موضوع واحد يكون بينهما تضاد قال ولولا ثبوته لتساوى اه
اقول اراد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما بالطبع تقرير البرهان
انه لولا ثبوت الميل الطبيعي في الجسم القابل للحركة لتساوى حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم
العائق والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق الطبيعي اي
الميل الطبيعي يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل ومعاوقة ما بالطبع يقطعها فيتبين
انه يقطعها في زمان اطول ولنفرض جسما ثالثا فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا نسبته
الى الميل المفروض اولا نسبة زمان عديم الميل الى زمان الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم
المعاوق يتحرك بالقسر مثل مسافته فتتساوى حركتا مقسورين ذي عائق وغير ذي عائق وقد ذكرنا
ما فيه من النظر والجواب عنه في بحث الخلاء فلا حاجة الى اعادته ههنا قال وعند آخرين هو جنس اه
اقول ما ذكرنا من اثبات الميل على راي الحكماء وعند المتكلمين الميل اي الاعتماد جنس تحته ستة
انواع بحسب تعدد الجهات الست فان لكل جسم من الاجسام ست جهات ويكون له
بحسب كل جهة اعتماد فيكون الاعتمادات ستا وتتماثل الاعتمادات بحسب اتحاد الجهة وتختلف
باعتبار تعدد الجهات وعند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل
وعند آخرين منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة اجزاء الجسم وكلما ازداد انضمام
اجزائه كان اثقل واتفقت المعتزلة على ان الاعتمادات منقسمة الى اعتمادات لازمة طبيعية وهي اعتماد
الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتمادات مفارقة وهي الاعتمادات المختلفة
مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل وتفوق الاعتماد الى محل لا غير وذلك

لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل فكان الاعتماد مفتقرا الى محل ولكان الاعتماد مفتقرا الى محل
وامتنع حلول عرض في محلين فكان الاعتماد كذلك مفتقرا الى محل لا يتجزأ والاعتماد مقدور لنا لانه
يحدث بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا بحسب قصدنا ويتولد عن الاعتماد
اشياء بعضها لذاته بلا شرط وبعضها لذاته بشرط وبعضها يتولد منه لا لذاته اما الذي يتولد من الاعتماد
لذاته بلا شرط فهو الاكوان والاعتماد في محله اما الاكوان فلان الجسم يختص بجهة دون جهة حال حركته
فلا بد من مخصوص لكونه في تلك الجهة وهو الاعتماد واما الاعتماد فلان الحركة القسرية توجد شيئا
فشيئا والقاسر اوجد في المتحرك الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الاولى والاعتماد بالنسبة الى الحركة
الثانية واما الذي يتولد لذات الاعتماد بشرط فهو الاصوات فانها تتولد عن الاعتماد لذاته بشرط
المصاكة واما الذي يتولد من الاعتماد لا لذاته فهو التاليف والالم اما التاليف فهو يتولد من المجاورة
التي تتولد من الاعتماد واما الالم فهو يتولد من التفريق الذي يتولد من الاعتماد قال ومنها اوايل
المبصرات اه اقول ومن الكيفيات المحسوسة المبصرات ومنها اوايل المبصرات وهي التي تكون
مبصرة اولا وبالذات وهي اللون والضوء ولكل من اللون والضوء طرفان وللاول اي اللون حقيقة
بينه به على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من
اختلاط الهواء بالاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والزجاج المدقوق والسواد انما
يتخيل عند عدم غور الضوء في عمق الاجسام والحق ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان
قائمتان بالجسم في الخارج وما جعل سببا لتخيل البياض منقوض ببياض البيض المسلوق فانه يرى بعد السلق مع انه صار بعد السلق كثيفا ولا يرى قبل السلق مع انه كان شفافا واختلاط
الهواء بعد السلق منتف لكونه اثقل والثقل دليل على عدم مخالطة الهواء وعلى تقدير تسليم كونه
سببا يجوز ان يكون سببا للتحقق في الخارج كما يجوز ان يكون سببا للتخيل وللون طرفان السواد والبياض
وباقي الالوان متوسط بينهما وهما متضادان لتعاقبهما على موضوع واحد ويكون بينهما غاية الخلاف
طباعا وما قيل ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فباطل لانه

لو اجتمع

اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته
او لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما
على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض واما الثاني فلانه يلزم ان يرى
الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض او في غاية السواد ان كان
الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما ح لان الذي لم يبق على صرافته منتف
فلم يجتمع مع الآخر واما الثالث فلانه ح يلزم ان لا يكون شيء منهما موجودا البتة بل الموجود لون
متوسط ويتوقف اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا الوجود اي الضوء شرط لادراك اللون
لا شرط وجوده وزعم الشيخ ابو علي ان الضوء شرط وجود اللون ويكون اللون عند عدم الضوء
غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء
واحتج عليه بان اللون لا يرى عند عدم الضوء فعدم الرؤية لا يكون بسبب الظلمة فان الظلمة
غير مانعة عن الابصار ولذلك يرى في الغار جماعة خارج الغار اذا اوقدوا نارا مع ان الهواء
الحايل بينهما وبين تلك الجماعة مظلم ورد هذا بانه يجوز ان يكون عدم الرؤية بسبب فقد شرط
الرؤية وهو الضوء لا بسبب منع الظلمة لا يقال الضوء ليس بشرط في الرؤية لان من في الغار
يرى الخارج مع عدم الضوء بين من في الغار وبين الخارج لان الهواء مظلم لانا نقول الضوء
الواقع على المرئي شرط في رؤيته لا الضوء الواقع على الحايل بين الرائي والمرئي والحق ان اختلاف
الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه يشعر بان اللون الحاصل عند شدة الضوء حقيقة مخالفة
لحقيقة اللون الحاصل عند ضعف الضوء وهذا يدل على انه عند شدة الضوء انتفى اللون
الاول المغاير بالحقيقة للون الثاني وحدث اللون الثاني ولا وجه للعدد المشترك بين اللونين
المختلفين بالحقيقة اذ لا يمتنع تحقق حصة الجنس عند انتفاء الفصل فاحدس من هذا ان
الضوء شرط وجود اللون واللون والضوء متغايران حسا اي التغاير بينهما مستفاد من
الحس ولان الضوء لو كان نفس البياض مثلا لكان البياض لا يشارك السواد في الضوء

كما لا يشاركه في البياضية والتالي باطل لأن السواد والبياض قد تشاركا في الضوء مع اختلافهما
في الماهية وكل من اللون والضوء قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الأشد
منه نوعا مباينا للأضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا وإنما كان الأشد منه نوعا
مباينا للأضعف منه وذلك لأن السواد الشديد يخالف السواد الضعيف في الشدة والضعف
فلا يخلو إما أن يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة أو بالعوارض والثاني محال وإلا لم يكن التفاوت
في السواد بل في أمر خارج عنه لكن نعلم قطعا أن التفاوت في السوادية فتعين الأول فيكون
الأشد نوعا مخالفا للأضعف ولقائل أن يمنع هذا استنادا إلى أن المقول بالتشكيك من عوارض
ما يقال عليه من الأفراد وذلك لأن نسبة الماهية وذاتياتها إلى الجزئيات على السواء فإن جميع
الجزئيات متساوية في أن حقيقتها هذه وخارجا لا يتصور إلا عند تحقق الماهية وذاتياتها ويرتفع
بارتفاع الماهية وذاتياتها وأن الماهية وذاتياتها لا يتقدم عليها شيء منها فلا يكون الماهية وذاتياتها
بالنسبة إلى شيء منها أقدم أو أولى أو أشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي
تقدمه عليه بالماهية فإن نسبة الماهية إلى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها إلى الجزئي المتأخر بالوجود
فلا يكون الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض والمقول
بالتشكيك إذا كان من لوازم حقيقة الجزئيات لا بد وأن يكون الجزئيات مختلفة بالحقيقة لأن اختلاف
اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات وإلا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال واختلفوا
في أن الضوء جسم أم لا فذهب المحققون إلى أن الضوء ليس بجسم إذ لو كان جسما لحصل ضد المحسوس
وذلك لأنه لو كان جسما وهو مبصر لكان ساترا لما خلفه فكلما ازداد النور ازداد الستر والمحسوس
ضد ذلك لأن المحسوس أن الضوء لا يكون ساترا لما خلفه وكلما ازداد كان ما خلفه أظهر فثبت أنه لو
كان جسما لحصل ضد المحسوس وضد المحسوس سخيف فلا يكون الضوء جسما وفيه نظر والحق
أن يقال لو كان الضوء جسما يلزم التداخل أو ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول
الضوء فيه والتالي ظاهر الفساد واحتج من قال إن الضوء جسم بأن الضوء منحدر من الشمس

او النار

أو النار أو غيرهما وكل منحدر متحرك وكل متحرك جسم وبأن الضوء يتحرك بحركة المضيء وكل متحرك جسم أجيب
بأنا لا نسلم أن الضوء منحدر بل الضوء يحدث في مقابلة المقابل دفعة لكن لما كان حدوثه من شيء عال
سبق إلى الوهم أنه منحدر ولا نسلم أن الضوء يتحرك بحركة المضيء بل الشمس يتحرك فيحدث في مقابلتها
الضوء وينتفي ما حدث قبل من المقابلة بسبب زوال المقابلة الأولى عند انتقال الشمس
من موضعها الأول فيتوهم أنه انتقل بانتقال الشمس فثبت أن الضوء ليس بجسم بل هو عرض
قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله كضوء الشمس فإنه عرض قائم بها معد لحصول ضوء
آخر مثله في الجسم المقابل للشمس والضوء قسمان ذاتي وعرضي فالذاتي هو ما حدث من ذات
المضيء في ذاته ويسمى ضوءا والعرضي ما حدث من ذات المضيء في غيره ويسمى نورا وأيضا الضوء
أول وثان فالضوء الأول ما حصل من المضيء لذاته كضوء الهواء الذي صار مضيئا بالشمس والثاني
ما حصل من المضيء لغيره كضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس فإنه صار مضيئا بالهواء الذي صار
مضيئا بالشمس والظلمة عبارة عن عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا فإن الشيء الذي
من شأنه الضوء إذا انتفى عنه الضوء صار مظلما ولا يحتاج إلى أن يحدث فيه كيفية أخرى حتى يصير
مظلما فتكون الظلمة عدم الملكة **قال** ومنها المسموعات إلخ **أقول** من الكيفيات المحسوسة
المحسوسات وهي الأصوات قيل إن الصوت جسم وهو باطل لأن الأجسام متشاركة في الجسمية
ومتخالفة بالأصوات وما به التشارك غير ما به التخالف ولأن الأجسام مبصرة والأصوات ليست
بمبصرة وقيل إنه القرع أو القلع وقيل إنه التموج وكلاهما باطل لأن كلا من القرع والقلع والتموج
مبصر والصوت ليس بمبصر إذا عرفت ذلك فنقول الصوت يحدث من تموج الهواء المعلول للقرع
أو القلع والتموج ليس عبارة عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بأن يكون الهواء الواحد
بعينه يحمل الصوت وينقله إلى الصماخ بل عبارة عن أمر يحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون
وهذا التموج سببه القرع وهو إمساس عنيف والقلع وهو تفريق عنيف فإن القرع والقلع
كل منهما يموج الهواء إلى أن ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع أو القالع إلى جنبتيهما بعنف

ينفلت

شديد ويلزم منه انقياد الهواء المتباعد منه للشكل والتموج الواقعين هناك والقرع والقلع اللذان هما سبب التموج الذي هو سبب قريب للصوت مشروط بالمقاومة لا الصلابة فان قرع الماء بشيء يوجب الصوت مع عدم الصلابة وقلع شيء من القطن عن قطن يوجب صوتا لعدم المقاومة والصوت موجود في الخارج اي في تموج الهواء الخارج عن الصماخ والمشار اليه بقوله في الخارج اي لا اصوات الحاصلة في الخارج وقيل انه لا وجود له في الخارج بل انما يحدث في السامعة عن ملاصقة المتموج عند بلوغه الى الصماخ واما قبل ذلك فلا وجود له اصلا وهذا باطل لانه لو كان كذلك لما ادركنا الصوت الا في تلك الحالة فقط ولو كان ادركنا اياه في تلك الحالة فقط لما ادركنا جهته عند وصول الصوت الينا لان الجهة لا يبقى منها اثر في الهواء المتموج عند بلوغه الى الصماخ كما انا لما لم ندرك الملموس الا حال وصوله الينا لم ندرك باللمس ان الملموس من اي جهة وصل الينا ويستحيل بقاء الصوت اي بقاء اجزائه في الوجود معا بل يوجد اجزائه على سبيل التجدد والانقضاء كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي نتكلم بها باقية في الخارج معا بالضرورة لكن استحال بقاؤها معا لانا ندرك الهيئة الصورية اي الترتيب الخاص الواقع في حروف الكلمة فلو كانت حروف الكلمة مجتمعة فان لم يكن سماع زيد مثلا على هذا التاليف والترتيب الخاص اولى من سماعه على ياء دبالقياس فلم يسمع الهيئة الصورية لها هذا خلف ويحصل من التموج الحاصل بسبب القرع او القلع تموج اخر وهو الصدى واعلم ان الهواء الذي هو التموج ومقاومة مصادم كجبل او جدار املس بحيث ينصرف ذلك الهواء المتموج الى خلف محفوظا هيئته تموج الهواء الاول حدث من ذلك صوت هو الصدى **قال** ويعرض له كيفية متميزة اه **اقول** الصوت يعرض له كيفية يتميز بها عن صوت اخر يشاركه في الحدة او الثقل تميزا في المسموع ويسمى الصوت باعتبار تلك الكيفية حرفا واحترزنا بقولنا تميزا في المسموع عن الصوت الطويل والقصير وعن الصوت الملائم وغير الملائم فان كلا منهما قد عرض له هيئة يتميز بها عن صوت اخر هو مثله في الحدة والثقل لكن ليس تميزا في المسموع لان الطول والقصر والملائمة وغير الملائمة ليست بمسموعة اما الطول والقصر فلانهما من الكميات والكميات غير مسموعة

واما

واما الملائمة وعدمها فلانهما مطبوعان والحرف اما مصوت وهو الذي يسمى بالعربية حرف المد واللين وهو الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها الفتح للالف والضم للواو والكسر للياء كهو وهي وها ولا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لانها ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن واما صامت وهو ما عدا حرف المد واللين مثل التاء والطاء وغيرهما وهو يمكن الابتداء به والصوامت اما متماثلة كالباء والباء لا اذا كانا ساكنين او متحركين بحركتين متماثلتين كالفتحتين او الضمتين او الكسرتين واما مختلفة والمختلفة اما مختلفة بالذات والحقيقة كالباء والجيم او مختلفة بالعوارض بان تكون الحروف من نوع واحد كالجيمين مثلا ويكون احدهما متحركا والاخر ساكنا او يكون احدهما متحركا بحركة والاخر بحركة غيرها والكلام يتالف من الحروف باقي فان هذه الحروف اذا تالفت بالتاليف المخصوص سمي المتالف كلاما وهو موضوع ومؤلف والمؤلف تام خبر وامر ونهي واستفهام وتعجب وندا وغير تام تقييدي وغيره تجمع اقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف ولا يعقل كلام غير المؤلف من الحروف المسموعة هذا عند المعتزلة واما الاشاعرة فقالوا ان الكلام النفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول المؤلف من الحروف ولفظي وهو المؤلف من هذه الحروف وقولهم لا يعقل كلام غير المؤلف من الحروف ان ارادوا به انه لا يعقل مدلول معنى الالفاظ اصلا فهو عين الجهالة وان ارادوا به ان مدلول معنى الالفاظ لا يطلق عليه الكلام فهو نزاع لفظي والحق ان الكلام يطلق على المفهوم القائم بالنفس كما يطلق على المؤلف من الحروف كقول الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما لكن اطلاق الكلام على المؤلف من الحروف اشهر من اطلاقه على مدلوله **قال** ومنها المطعومات اه **اقول** ومن الكيفيات المحسوسة المطعومات التسعة وهي تحصل من فواعل ثلث في قوابل ثلث وجه الانحصار في التسعة ان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا بينهما وعلى كل تقدير من التقادير الثلاثة فالفاعل فيه اما الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما فيكون الحاصل تسعة فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف

حدثت العفوصة وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت
في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة والتفاهة
على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والثاني ان لا يكون له طعم في الحس فقط ويكون له طعم
في الحقيقة لكن لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل
اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد والنوع الثاني هو التفاهة التي عدت من الطعوم
لا الاول اعلم ان مفردات الطعوم هي هذه التسعة وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر
فيحس بطعم غير هذه التسعة واما اجتماع الطعمين فكاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى
البشاعة وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخ ويسمى الزعوقة واما اجتماع الاكثر فكاجتماع
المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان **قال** ومنها المشمومات الخ **اقول** ومن الكيفيات
المحسوسة المشمومات وهي الروائح المدركة بالشم ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة
بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملائم لشخص قد يكون غير ملائم
لغيره **قال** والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض **اقول** لما فرغ من مباحث النوع
الاول من الكيفيات شرع في النوع الثاني منها وهي الكيفية الاستعدادية وهي الاستعدادات المتوسطة
بين طرفي النقيض اي الانفعال واللاانفعال على معنى انه استعداد شديد للانفعال او استعداد شديد
للاانفعال والاول يسمى اللاقوة كالممراضية واللين والثاني يسمى القوة كالمصاحة والصلابة **قال**
والنفسانية حال او ملكة **اقول** لما فرغ من النوع الثاني شرع في النوع الثالث وهي الكيفيات النفسانية
اي المختصة بذوات الانفس وهي ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت
حالا والاختلاف بينهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان الكيفية الواحدة بالشخص قد تكون حالا
فاذا استحكمت صارت ملكة والامور المختلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها الى بعض **قال** منها
العلم الخ **اقول** ومن الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت
واحترز بالجازم عن الظن فانه تصديق غير جازم لان الجازم هو الذي يمنع احتمال النقيض والظن

لا يمنع

لا يمنع احتمال النقيض واحترز بقوله مطابق عن الجهل المركب وبقوله ثابت عن التقليد فانه اراد
بالثابت ما يمتنع زواله والتقليد ليس كذلك واعلم ان العلم يطلق تارة ويراد به حصول صورة الشيء
في العقل وهو ينقسم الى تصور مطلق كما يتصور الشمس والقمر والعقل والى تصور معه تصديق
كما يعلم ان العالم محدث والتصديق هو الحكم بين الشيئين بنفي او اثبات ويطلق تارة
ويراد به اليقين وهو قسم من اقسام التصديق لانه تصديق مقيد بالجزم والثبات والمطابقة
والمطابقة وهو غير منقسم الى التصور والى التصديق الجازم المطابق الثابت لان الشيء
لا ينقسم الى نفسه والى امر مباين له فان اراد بالعلم الذي جعل مورد التقسيم العلم بالمعنى
الثاني لم يصح التقسيم وكذا ان اراد به العلم بالمعنى الاول ضرورة خروج الاقسام الاخر عن
ذلك وايضا العلم بالمعنى الاول لم ينقسم الى التصور والى التصديق اللازم الا ان يسمى
القسم الثاني بالتصديق فلكل ان يصطلح على ما يشاء فعلم ان انقسام العلم الى التصور
والى التصديق الجازم المطابق الثابت غير صحيح ولا يمكن تصحيحه الا ان يقسم المعاني
الذهنية الى نفس الادراك والى ما يلحقه ويقسم ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق او
التكذيب والى ما لا يجعله كذلك كالنسبات اللاحقة به في الامر والنهي والاستفهام والتمني
وغير ذلك ويقسم ما يجعله محتملا للتصديق او التكذيب الى الجازم وغير الجازم والجازم الى
الى المطابق وغيره والمطابق الى الثابت وغيره ويسمى القدر المشترك بين الادراك
والتصديق الجازم المطابق الثابت وهو المعنى الذهني المقيد بسلب الاقسام الباقية
بالعلم ويقسم الى التصور والتصديق المذكور لا يقال العلم بمعنى اليقين واليقين اعم
من التصور والتصديق لانا نقول العلم بمعنى اليقين يعتبر فيه الحكم والجزم والمطابقة
والتصور مجرد عنها فلا يكون اعم من التصور **قال** ولا يحد **اقول** اي لا يحد العلم لانه
بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكروه في معرض التعريف ليس بحد له
بل تعريف له بحسب اللفظ والاشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه

في صدر الكتاب وكل ما يجد الانسان من نفسه من مثل الكيفيات غني عن التوقف
بالحد والرسم **قال** وينقسمان اه **اقول** اي التصور والتصديق ينقسمان الضروري
والاكتسابي اي ينقسم كل منهما الى الضروري والمكتسب ونعني بالتصور الضروري ما لا يحتاج
في تحصيله الى فكر وبالتصديق الضروري ما يكفي في جزم العقل بنسبة احد طرفيه الى الآخر تصورهما
تصوريهما وان كانا او احدهما متصورا بالفكر والمكتسب من كل منهما ما يقابل ضروريه **قال**
ولا بد فيه من الانطباع اه **اقول** ولا بد في العلم من انطباع صورة مساوية للمعلوم فيه لانا
لانا نحكم على معدوم ما في الاعيان باحكام وجودية مثل كثير من الاشكال الهندسية المفروضة
مما لا يقع ممكنا او ممتنعا فكل ما نحكم عليه بالحكم الوجودي له وجود واذ ليس في الاعيان فهو
في النفس وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول بط اذ لا حقيقة للشيء
المعدوم في الخارج حتى يحصل في العقل فتعين الثاني قوله الوجود الاصلي الجد اشارة الى جواب دخل مقدر
توجيهه ان يقال لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة الشيء المعلوم في العالم لكان كل ما
حصل له مثل الصورة كان عالما والتالي بط فان الجمادات حصل لها صورة السواد مثلا
ولم تكن عالمة بالسواد توجيه الجواب ان يقال العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في
المحل المجرد والجمادات ليست بمجردة فلا يلزم ان يكون عالمة وقوله القابل يحتمل ان يكون
صفة موضحة ويحتمل ان يكون مقيدة وح يكون جوابا لدخل مقدر توجيهه ان يقال الصورة
العقلية المجردة قد يعرض لها صورة المعقولات كصور المعقولات الاولى التي يعرض لها
المعقولات الثانية فلو كان العلم هو حصول صور المعلومات في المحل المجرد لكان الصور العقلية
عالمة بالصور التي يعرض لها توجيه الجواب ان يقال الصور العقلية وان كانت مجردة
عن المادة لكن غير قابلة للعلم اي لا يكون من شأنها العلم لان ما من شأنه العلم ينبغي ان
يكون قائما بنفسه والصورة العقلية لا يكون قائمة بنفسها فلا يكون حصول صور المعقولات
فيها علما فلا يكون الصورة العقلية عالمة ولو اقتصر على القابل فقط لكان كفاية في الاشارة

الى جواب

الى جواب الدخلين لكن ذكر المجرد ايضا تنبيها على ان العالم لا بد ان يكون غير مادي قوله وحلول
المثال مغاير اشارة الى جواب دخل آخر توجيهه ان يقال لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم
في العالم لكان العالم بالحرارة والبرودة والاستدارة حارا او باردا او مستديرا ولكان العالم بالجبل يلزم
ان يكون الجبل بتمامه حاصلا في ذهنه والكل بط توجيه الجواب ان يقال العلم ليس عبارة عن
حصول ماهية المعلوم في العالم بل عبارة عن حصول مثال ماهيته في العالم والمثال يغاير في كثير
من الاحكام لماله المثال كما عرفت ذلك في المقصد الاول ولذا كان كذلك لم يلزم ان يكون الذهن
حارا او باردا او مستديرا وانما يلزم ذلك ان لو كان المنطبع نفس ماهية الحرارة والبرودة
والاستدارة وليس كذلك بل الحاصل مثالها وايضا لا يلزم ان يكون الجبل بتمام ماهيته حاضرا في
الذهن بل يلزم ان يكون مثال تمام ماهيته حاضرا في الذهن ولا امتناع فيه لا يقال لو كان العلم عبارة
عن انطباع صورة المعلوم في العالم يلزم ان يكون علم المجردات بذواتها وصفاتها كعلمنا بانفسنا
وباحوال انفسنا بحصول المثال والصورة فيها وليس كذلك لانا نقول العلم بالاشياء الخارجة عن المدرك
انما يكون بالانطباع لا غير وح يكون المراد من قوله ولا بد فيه من الانطباع اي لا بد في العلم بالشيء
الخارج عن المدرك من الانطباع واعلم ان العلم الذي هو موقوف على الانطباع غير علم الله تع فان علمه تع
ليس بالانطباع كما سيأتي **قال** ولا يمكن الاتحاد **اقول** ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم
عند العلم وذهب طائفة الى ان النفس الناطقة اذا علم شيئا اتحد بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد
اشارة الى بطلان هذين المذهبين اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان
واذا لم يمكن اتحاد الشيء بالشيء لم يمكن اتحاد العالم بالمعلوم ولا اتحاد النفس الناطقة بالعقل الفعال
والذي يختص بعدم اتحاد العالم بالمعلوم ان العالم اذا علم شيئا فلنفرض انه صار ذلك الشيء المعلوم
مثلا اذا علم أ صار بعينه أ فلا يخلو حينئذ اما ان يكون هو كما كان عند ما لم يعلم أ او بطل منه ذلك
فان كان كما كان فسواء علم أ او لم يعلمها وان كان بطل منه ذلك فلا يخ اما ان يكون ذاته بطلت
او حال لها فان كان الثاني فالذات باقية فلا يكون اتحادا بل يكون استحالة اي تغيرا من حال الى

حال وان كان الاول فح قد بطل ذاته وحدث شئ آخر ليس انه صار هو شيئا آخر وايضا ر
اذا علم آ ثم علم ب انكون كما كان عند ما علم آ حتى يكون سواء علم ب او لم يعلمه او يصير
شيئا آخر والاول بط بالضرورة وكذا الثانى والا يلزم ان يكون متجدد الذات او الاستحالة وعلى التقديرين
يلزم عدم الاتحاد والذى يختص بعدم اتحاد النفس الناطقة بالعقل الفعال ان النفس الناطقة لو ر
اتحدت بالعقل الفعال فاما ان يتحد ببعضه او به من حيث هو فان كان الاول يلزم تجزية العقل
الفعال وان كان الثانى يلزم ان يكون النفس الناطقة عالمة لجميع المعلومات قال ويختلف
باختلاف المعقول اه اقول اختلف فى ان العلم هل يختلف باختلاف المعلوم اى تعدد
المعلوم يستدعى تعدد العلم به ام لا فذهب المص الى انه يختلف باختلاف المعلوم اى العلم الواحد
لا يجوز ان يكون علما بمعلومين وذلك لان العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم فى العالم
وصور الاشياء المتغايرة متغايرة بالضرورة فحصول صورة ما مغاير لحصول صورة غيرها فالعلم
باحد الشيئين مغاير للعلم بالآخر فلا يكون العلم الواحد علما بمعلومين وذهب اهل السنة
الى ان علم القديم يتعلق بمعلومات الله تعالى التى لا نهاية لها مع انه واحد واما العلم المحدث فذهب
ابو الحسين البصرى الى ان العلم الواحد يجوز ان يتعلق بمعلومات كثيرة وحكى عن الشيخ الاشعرى
ذلك وانكره الاستاذ ابو اسحق وقال انه ذكر فى الالزام على من يقول العلم الواحد يتعلق بمعلومين
وذهب الجبائى الى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين واوجب ذلك من اهل السنة ابو
منصور البغدادى وقال القاضى كل معلومين لا ينفك احدهما عن الآخر فى العقل يجوز ان
يتعلق بهما علم واحد وكل ما يصح ان يعلم عند الذهول عن شئ الآخر فلا يمكن ان يتعلق بهما علم واحد
قوله كالحال والاستقبال اورد مثالا لاختلاف المعلوم واشار به الى بطلان مذهب جماعة
من المعتزلة ذهبوا الى ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بان الشئ
سيوجد مشروط بعدم الشئ فى الحال ووجوده فى ثانى الحال والعلم بان الشئ موجود غير
مشروط بالعدم فى الحال بل مشروط بالوجود فى الحال فاحدهما غير الآخر والعلم لا يعقل

الاضافا

الا مضافا الى معلومه فان العلم علم بالشئ لكن لا يكون الاضافة داخلة فى مفهومه ولا نفس مفهومه
بل يكون لازمة له فانه عبارة عن حصول الصورة والصورة انما تكون صورة لشئ فتكون
الاضافة الى ذلك الشئ لازمة له ثم قال المص فيقوى الاشكال مع الاتحاد اى لما كان العلم لا يعقل
الا مضافا يقوى الاشكال عند اتحاد العالم والمعلوم وذلك لان العالم والمعلوم لما كانا شيئا
واحدا توجه الاشكال بان يقال انتم جعلتم العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فى
العالم فلا يمكن عند اتحاد العالم والمعلوم والا يلزم اجتماع الصورتين متساويتين لشئ
ولهذا يقوى الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ العلم بالشئ يستدعى الاضافة والاضافة لا يتصور
الا بين الشيئين فعند اتحاد العالم والمعلوم لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه
الذى هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان العلم بالشئ الخارج عن العالم عبارة
عن حصول صورة مساوية للمعلوم فى العالم واما العلم بما هو غير خارج عن العالم فهو عبارة عن
حصول نفسه وعن الثانى انه عند اتحاد العالم والمعلوم يتحقق الاضافة لتحقق الشيئين احدهما
حصول ذلك الشئ اعنى وجوده الذى هو العلم والآخر نفس ذلك الشئ الذى هو العالم والمعلوم
ولا شك ان حصول الشئ مغاير للشئ لان الوجود مغاير للماهية فالاضافة تعرض للحصول
بالقياس الى الشئ هذا هو التحقيق واعلم ان العلم الذى يلزمه الاضافة هو غير علم الله تعالى بذاته فان
علمه تعالى بذاته هو نفس ذاته الذى هو عين وجوده فلا اثنينية فيه حتى يتصور الاضافة بينهما قال
وهو عرض اه اقول اعلم ان علمه بغيره عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم لما كان المعلوم
خارجا عن العالم وعن حصول نفس المعلوم لما لم يكن خارجا ففى العلم بالاشياء الخارجة عن المدرك
صورة وحصول تلك الصورة واضافة تلك الصورة الى الشئ المعلوم واضافة الحصول الى الصورة
وفى العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم حصول ونفس ذلك الشئ اى اصل واضافة الحصول
الى نفس ذلك الشئ ولا شك ان الاضافة فى جميع الصور عرض لانها تكون موجودة فى موضوع
واما نفس حقيقة الشئ فى العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم تكون جوهرا ان كان

اتفق المحققون على ان العلم بالعرض عرض
لكن اختلفوا فى العلم بالجوهر فالذين قالوا
ان العلم اضافة بين العالم والمعلوم قالوا انه
عرض ايضا والذى قال ان العلم صورة
اختلفوا فقال بعضهم انه جوهر لانه حقيقة
صادقة عليه لان الصورة الذهنية لا وجدت
فى الاعيان كانت لا فى موضوع وهذا معنى الجوهر
فقال بعضهم انه عرض لوجود حد العرض
فيه فانه موجود فى النفس لا كجزء
منها وهذا معنى العرض

المعلوم ذات العالم لانه ح يكون تلك الحقيقة موجودة لا في موضوع ضرورة تكون ذات العالم
كذلك وعرضا ان كان المعلوم احوال ذاته لانه ح يكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم فيكون
عرضا واما الصورة في العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صورة لعرض بان يكون المعلوم
عرضا فهو عرض بلا شك ضرورة صدق حد العرض عليه فانها تكون موجودة في موضوع هو العقل
وان كانت صورة لجوهر بان يكون المعلوم جوهرا فهو عرض ايضا لكن فيه شبهة اما انه عرض
فلصدق حد العرض واما الشبهة فلان المعقول الذي هو جوهر جوهريته صفة ذاتية فماهيته
من حيث هي جوهر وماهيته من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية منه لان انتساب الماهية
الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية والا لكانت ماهية
المعقول محفوظة في الصورة العقلية والماهية من حيث هي لذاتها جوهر فتكون الصورة العقلية
ايضا جوهرا فلا تكون عرضا لامتناع ان يكون الشيء الواحد بعينه جوهرا وعرضا والجواب
انا لا نسلم ان الماهية من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية قوله لان انتساب الماهية الى
الوجود الذهني والى الوجود الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية قلنا نسلم ذلك ولكن
لا نسلم ان المنتسب الى الوجود الذهني اعني الصورة العقلية هو ماهية المعقول بل شبحها ومثالها
والشبح والمثال للشيء مغاير لذلك الشيء وان كان مطابقا له على معنى ان الحاصل من الشيء في
العقل هو عين الشبح ولما كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول
جوهرية الصورة العقلية فلا يكون الشيء الواحد بعينه جوهرا وعرضا واما الحصول سواء كان حصول
صورة الشيء المعلوم او حصول نفس الشيء المعلوم فهو من حيث انه حصول شيء ليس
بجوهر ولا عرض اذ لا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه ماهية تكون وجودها لا في موضوع او في
موضوع لانه بهذا الاعتبار حصول لشيء لا ماهية ذات حصول وباعتبار ان الحصول ايضا
في نفسه مفهوم يوصف له وجود في العقل يكون عرضا لانه ح يصدق عليه حد العرض اذ يصدق
عليه انه موجود في موضوع وانما طولنا الكلام في هذا الموضع وبسطنا القول بالتوضيح للمعلومات

الحاصلة في العلم لان المتعرضين للتوضيح لهذا البحث زعموا ان العلم عرض واحتجوا على عرضية الصور
العقلية لا على عرضية حصولها الذي هو العلم وفرق بين حصول الصورة ونفس الصورة لان حصول
الصورة وجودها وفرق بين الشيء ووجوده لما عرفت ان وجود الشيء زائد عليه سواء كان
ذهنيا او خارجيا فوجب بسط القول فيه ليندفع به الحيرة الحاصلة للمستفيدين بسبب مطالعة الكتب
الموضحة لهذا البحث قال وهو فعلي وانفعالي اه اقول العلم اما فعلي او انفعالي او غيرهما اما العلم
الفعلي فهو ان يسبق صورة المعلوم الى العالم فتصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان
كما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا واما الانفعالي فهو ان يستفاد الصورة العقلية من الموجود في الاعيان
كما نستفيد صورة السماء من السماء واما غيرهما فعلم العالم بذاته فانه عبارة عن ذاته وكعلمه بالموجودات
فانه عبارة عن وجوداتها العينية الصادرة عنه قال وضروري اقسامه ستة اه اقول العلم
ينقسم الى ضروري وكسبي وقد مر تفسيرهما والضروري ستة اقسام بديهيات ومشاهدات
ومجربات وحدسيات ومتواترات وقضايا قياساتها معها وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج في
الحكم الى اعانة الحس او يحتاج والاول لا يخ اما ان لا يحتاج الى وسط بين طرفي الحكم او يحتاج والاول
هو البديهيات والثاني لا يخ اما ان يكون ذلك الوسط حاصلا بالاكتساب اولا والثاني قضايا
قياساتها معها والاول لا يخ اما ان يحصل بسهولة اولا والثاني لا يكون من الضروريات والاول
هو الحدسيات هذا اذا لم يحتج العقل في الحكم الى اعانة الحس واما اذا احتاج الى اعانة الحس
فلا يخ اما ان يكون الحس حس السمع بان يسمع الخبر الدال على مدلوله او غيره والاول هو المتواترات
والثاني لا يخ اما ان يحتاج الى تكرار الاحساس به وهو المجربات اولا وهو المشاهدات فالبديهيات
هي التي يقتضيها العقل عند تصور حدودها من غير استعانة بشيء آخر ومن البديهيات ما هو جلي
للكل لظهور تصور حدوده ومنه ما فيه خفاء واحتيج الى تامل بسبب خفاء تصور حدوده فانه اذا
خفي التصور خفي التصديق وهذا القسم واضح بالنسبة الى الاذهان المشتعلة القائمة في التصور
والمشاهدات ما يستفيد التصديق بها من الحس الظاهر ويسمى محسوسات مثل حكمنا

بوجود الشمس والحس الباطن وليس قضايا باعتباره مثل حكمنا بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا والمجربات قضايا واحكام تابعة لمشاهدات متكررة ويحتاج الى قياس خفي وهو ان نعلم ان الوقوع على نهج واحد لا يكون اتفاقيا كحكمنا بان شرب السقمونيا مسهل والحدسيات قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي من النفس فيزول معه الشك ولا غنى له الذهن مثل حكمنا بان نور القمر مستفاد من الشمس والمتواترات قضايا تسكن اليها النفس سكونا تاما يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث يزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل تواطئهم على الكذب مثل حكمنا بان مكة موجودة والقضايا التي قياساتها معها هي قضايا انما الحكم بها بسبب وسط لا يغرب عن الذهن

قال وواجب وممكن **اقول** العلم ينقسم الى واجب وممكن فالواجب كعلم الله تعالى بذاته لانه نفس ذاته تعالى والممكن ما عداه من العلوم **قال** وهو تابع بمعنى اصالة اه **اقول** العلم تابع للمعلوم على معنى ان العقل اذا اعتبر مطابقة العلم والمعلوم حكم باصالة موازنة اي معلوم العلم في هذه المطابقة اي حكم بان المعلوم اصل في المطابقة والعلم تابع له وحكاية عنه فعلى هذا التقدير يجوز تاخر المعلوم الذي هو الاصل في التطابق عن العلم الذي هو تابع له في التطابق وحكاية عنه فان الحكاية يجوز تقدمها على المحكي قوله فزال الدور اي الدور الوارد على تقدير تفسير التابع بالمتاخر زمانا او بالمستفاد اما ورود الدور على تقدير تفسير التابع بالمتاخر زمانا او بالمستفاد فلان العلم لو كان تابعا والتابع على التقدير متاخر عن المتبوع فيلزم تاخر كل نوع من العلم عن معلومه لكن نوع من العلم فعلي وهو موجب لوجود المعلوم الذي هو متقدم على العلم التابع له فيلزم تقدم كل منهما على الآخر فيلزم الدور واما زوال الدور على تقدير تفسير التابع بما ذكرناه فلانه لا يلزم ان يكون العلم متاخرا عن المعلوم فلا يلزم تقدم كل واحد من العلم والمعلوم على الآخر فلا يلزم الدور **قال** ولا بد فيه من الاستعداد اه **اقول** الانسان في مبداء الفطرة خال عن العلوم لكن قابل لها والا لما حصلت له اصلا واذا كان قابلا لها فلو كان شرايط

حصول

حصول العلم بتمامها حاصلة في مبداء الفطرة لكانت العلوم حاصلة في مبداء الفطرة لان المبداء الفاعل الذي يخرج كل ما بالقوة الى الفعل موجود دايما فلو كانت الشرايط حاصلة باسرها لزم تحقق جميع ما يتوقف عليه العلوم في مبداء الفطرة فيحصل جميع العلوم في مبداء الفطرة لكن ليس كذلك فعلم ان شرايط حصول العلوم لا يكون حاصلة في مبداء الفطرة فلا بد من حصولها لنا فيها وهو المعني بالاستعداد اما العلم الضروري فشرايطه هي الاحساس بجزئيات المحسوسات بواسطة الحواس فانا اذا احسسنا بجزئيات تنبهنا لمشاركات بينها ومباينات فيحصل فينا علوم ضرورية واما الكسبي فاستعداده انما يحصل بواسطة الاولى الضروري بان ينتهي اليه اما التصورات المكتسبة فبالحد والرسم واما التصديقات الكسبية فبالقياسات المستندة الى المقدمات الضرورية اما ابتداء او بواسطة **قال** وباصطلاح يفارق الادراك اه **اقول** الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو ان يكون حقيقة الشيء حاضرة بنفسها او بمثالها عند المدرك يشاهدها ما به يدرك سواء كان ما به الادراك ذات المدرك او آلته وسواء كان المثال منتزعا من امر خارجي او حاصلا ابتداء وسواء كان منطبعا في ذات المدرك او في آلته او كان حاضرا من غير انطباع في شيء والثاني هو الاحساس فقط والعلم عبارة عن حصول صورة المعقول عند العاقل فيكون العلم نوعا من الادراك بالاصطلاح الاول وهو التعقل فعلى هذا الادراك يفارق العلم مفارقة الجنس للنوع وعلى الاصطلاح الثاني يكون الادراك مباينا للعلم فيفارق العلم مفارقة النوعين **قال** وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم اه **اقول** تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي هي لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول فح يكون تعلق العلم بماهية العلة من حيث هي مستلزما للمعلول لا باعتبار لو وهو علم ناقص بالعلة وتعلقه بالعلة على هذا الوجه يستلزم تعلقه بالمعلول لا مطلقا بل من حيث هو لازم وهو علم ناقص بالمعلول واما بماهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها وعوارضها

وما لها في نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالعلة وتعلق العلم بالعلة على هذا الوجه
التام يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام فان المعلول ولوازمه من لوازم العلة
قال ومراتبه ثلاث اقول مراتب العلم ثلاث الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما
شانه العلم الثانية العلم الاجمالي وهو كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في
ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدأ التفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما
بالقوة من كل وجه بل هي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم
الاشياء متمايزة في العقل منفصلا بعضها عن بعض قال وذو السبب انما يعلم به كليا اقول
اي العلم بذي السبب كليا لا يحصل الا بالعلم بسببه اما ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم
بسببه فلان ذا السبب ممكن بالضرورة وكل ممكن لو انظرت اليه من حيث هو هو مع قطع
النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر واذا التفت الى وجود سببه وجدت
وجوده راجحا على عدمه فحكمت بوجوده حكما قطعيا فثبت ان ذا السبب لو التفت اليه
مع قطع الالتفات عن سببه امتنع الحكم بوجوده جزما وانه لو التفت الى وجود سببه حكمت
جزما بوجوده ولا نعني بقولنا ان ذا السبب لا يعلم الا بالعلم بسببه الا هذا المعنى واما انه يعلم
كليا اي يعلم على وجه يكون نفس تصوره غير مانع من وقوع الشركة فيه فلان الالف اذا كان
موجبا للباء مثلا فمن استدل بوجود الالف على العلم بوجود الباء فقد حصل له عنده
العلم بالباء وهو كلي والعلم بصدوره عن الالف وهو ايضا كلي لان صدور شيء عن شيء
نفس تصوره غير مانع من الشركة وتقييد الكلي بالكلي كلي لما عرفت في المقصد الاول
قال والعقل غريزي اه اقول اراد ان يشير الى مفهوم العقل فعرفه بانه غريزة يلزمها
العلم بالضروريات عند سلامة الآلات اي القوى التي يدرك بها النفس المحسوسات
الظاهرة والباطنة وقد يطلق لفظ العقل على غير هذا المعنى على سبيل الاشتراك اللفظي
فانه يقال للجوهر المجرد الذي لا يتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وللقوى النفس

هذا الاستدلال

الانسانية

الانسانية التي بحسب تكميل جوهرها فمنها قوة استعدادية وهي التي من شانها المعقولات
الاولى وتسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة
لقبولها وهي حاصلة لجميع افراد الانسان في مبدأ فطرتهم ومنها قوة اخرى يحصل لها عند
حصول المعقولات الاولى لها فتتهيأ لاكتساب الفكريات اما بالفكر او بالحدس وتسمى
عقلا بالملكة ومنها قوة اخرى وهي التي لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ عنه كالحاصل
متى شاء من غير افتقار الى اكتساب وتسمى عقلا بالفعل ويقال لحصول المعقولات بالفعل
مشاهدة متمثلة في الذهن عقل مستفاد ويقال للقوة التي بها تستفيض النفس المعقولات
من مبادئها العالية عقل نظري وللقوة التي بها تصلح احوال البدن عقل عملي قال والاعتقاد
يقال لاحد قسميه اه اقول الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او لا
مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا هو المشهور وقد يطلق على احد قسمي العلم اعني
التصديق الجازم المطابق الثابت الذي قد تبين ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيتعاكس
العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بيان ذلك ان الاعتقاد بالمعنى الاول اعم من العلم لانه
يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وبالمعنى الثاني اخص من العلم اذ العلم يصدق
على التصور بدون الاعتقاد فيتعاكس العلم والاعتقاد بحسب الاصطلاحين اي بحسب الاصطلاح
الاول الاعتقاد اعم من العلم وبحسب الاصطلاح الثاني بالعكس اي العلم اعم منه هذا ما توهمته من
كلامه وهو لا يخلو عن تعسف والاعتقاد اذا كان بالمعنى الاول يجوز ان يقع التضاد فيه والتضاد
انما يقع فيه بان يكون احدهما متعلقا بالايجاب والآخر بالسلب على معنى انه تارة يتعلق بالايجاب
وتارة بالسلب بالنسبة الى قضية واحدة بخلاف العلم فانه لا يمكن ان يقع فيه التضاد بالمعنى
المذكور لاشتراط فيه المطابقة فلو تعلق بالايجاب امتنع تعلقه بالسلب وبالعكس والسهو
ملكة العلم وهو ان لا يصير العلم ملكة للنفس وقد يفرق بينه وبين النسيان بان السهو
زوال الصورة عن المدركة مع تحفظها في الحافظة والنسيان زوالها عن المدركة والحافظة جميعا

اي المعقولة — ولذا كان من شأنه العلم

والشك تردد الذهن بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الآخر والاعتقاد
والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر اي يصح تعلق العلم بالعلم
وتعلق الاعتقاد بالاعتقاد وتعلق الاعتقاد بالعلم وتعلق العلم بالاعتقاد ولما تعلق كل
من الاعتقاد والعلم بنفسه يغاير الاعتبار لا الصور اي العلم المتعلق بالعلم لا يكون له صورة
مغايرة للعلم لكن مغاير له بالاعتبار اي العلم بالعلم عين العلم بالحقيقة ومغاير له باعتبار انه
تعلق بالعلم وكذا الاعتقاد ولما تعلق بنفسه والجهل يطلق على معنيين احدهما البسيط
وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى تقابل العلم
والاعتقاد تقابل العدم للملكة والثاني المركب وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه مع
اعتقاد انه لا يمكن الا كذلك وبهذا المعنى قسم من الاعتقاد وانما سمي مركبا لتركبه من اعتقادين
والظن ترجيح احد طرفي الايجاب والسلب ترجيحا لا ينقبض النفس معه عن الطرف الآخر
وهو غير اعتقاد الرجحان فان رجحان الشيء غير اعتقاد رجحانه والظن هو الاول لا الثاني
والظن قابل للشدة والضعف فان بعض الظنون اقوى من بعض وذلك لان الترجيح مراتب
واقعة بين الطرفين شدة في الغاية وضعف في الغاية وطرفا الظن العلم الذي لا ترجيح فوقه في الغاية
والجهل البسيط الذي لا ترجيح معه ضعف في الغاية قال وكسبي العلم يحصل بالنظر اه اقول لما كان العلم قسمين
ضروري وكسبي والضروري انما يحصل من غير الكسب والكسبي انما يحصل بالاكتساب اراد ان
يشير الى ما يكتسب منه وكيفية الاكتساب منه فقال وكسبي العلم يحصل بواسطة النظر والنظر
يفيد كسبي العلم بالضرورة لو كان جزاه اعني المادة والصورة صحيحين والنظر ترتيب
امور معلومة ليتوصل بها الى تحصيل المجهول والترتيب هو ان يجعل الامور المتكثرة بحيث
يطلق عليها الواحد اذا كان لبعض اجزائه نسبة الى البعض في التقدم والتأخر وهذا رسم
بخواص ماخوذة من العلل الاربع فقوله ترتيب امور خاصة ماخوذة من الصورية وهي
الهيئة الحاصلة للامور عند الاجتماع والمادية وهي الامور المعلومة ومن الفاعلية

اذ الترتيب

اذ الترتيب لا بد له من مرتب وهو العقل هاهنا وقوله ليتوصل بها الى تحصيل المجهول خاصة
ماخوذة من العلة الغائية وهي تحصيل المجهول ومادة النظر الجنس والفصل والخاصة والعرض العام
في التصورات والمقدمات في التصديقات وصورته الهيئة الحاصلة من اقتران الجنس والفصل
والخاصة والعرض العام في التصورات والترتيب الاقتراني الواقع بين المقدمات في التصديقات
فالنظر يحصل العلم به اذا كان جزاه صحيحين وحصول العلم ضروري عند سلامة جزئيه لانه متى
تصورنا جنس الشيء وفصله تصورا مطابقا وركبنا الجنس بالفصل تركيبا صحيحا حصل تصور
المحدود بالضرورة وكذا اذا اعتقدنا الملازمة بين الامرين واعتقدنا معه وجود الملزوم او عدم
اللازم علمنا من الاول وجود اللازم ومن الثاني عدم الملزوم وبيان صحة جزئي النظر متكفل به علم المنطق
واذا كان احد جزئي النظر او كلاهما غير صحيح لا يحصل العلم به واختلفوا في انه هل يحصل به ضد العلم
اي الجهل اذا كان احد جزئيه فاسدا ام لا والحق انه قد يحصل به ضده وقد لا يحصل مثلا اذا كانت
صورة القياس صحيحة وكبراه فاسدة كما اذا قيل كل انسان حيوان وكل حيوان حجر فانه ينتج كل انسان
حجر ففي مثل هذه الصورة يحصل به الجهل قال وحصول العلم عن الصحيح واجب اقول اختلفوا
في ان حصول العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح هل هو واجب ام لا فذهب الاشاعرة الى ان النظر
الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقيبه عادة فان الله تعالى اجرى عادته بخلق العلم بالنتيجة
عقيب النظر الصحيح وذهب الحكماء الى ان النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه من المبادئ
العالية وجوبا وذهبت المعتزلة الى ان النظر يولدها في الذهن على معنى ان وجود النظر يوجب وجود
النتيجة كحركة اليد فان وجودها يوجب وجود حركة الخاتم واختار المصنف ان حصول العلم بالنتيجة عن
النظر الصحيح واجب ولم يتعرض للافاضة او التوليد واحتج الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة
امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لجميعها ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور العلم بالنتيجة
عنه واجبا بل واقعا عادة والمعتزلة لما اعتقدوا استناد افعال الحيوانات الى انفسها لا الى الله تعالى
منعوا استدلال الاشاعرة والدليل على ان حصول العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح واجب انه متى
للحكماء

حصل عند العقل العلم بالمقدمتين المشتملتين على شرائط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء فرضت
هناك عادة او لا فالحال ولا حاجة الى المعلم اه اقول النظر الصحيح كاف في معرفة الله تع ولا حاجة
الى المعلم خلافا للملاحدة لنا انه متى حصل العلم لنا بان العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر حصل
العلم لنا بان العالم له مؤثر سواء كان هناك معلم او لا والملاحدة يعترفون باستلزام مقدمات
اثبات الصانع لنتائجها لكن يقولون هذا وحده لا يجزئ ولا يحصل به النجاة الا اذا اتصل
به تعليم لقول النبي عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس كانوا
قائلين بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان تقبل قولهم وقالوا لو كانت العقول كافية
لقالت العرب نحن نثبت الصانع بعقولنا ونعرف توحيده فلا نحتاج في ذلك اليك والجواب
ان التعليم في العقليات ليس بضروري والانبياء جاؤا لتعليم المنقولات قوله نعم لا بد من الحد
الصوري اي لا حاجة في المعرفة الى المعلم بل يكفي فيها النظر لكن لا بد في النظر من الحد الصوري اي لا بد
بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما ليحصل العلم بالنتيجة اذ
لو لم يحتج الى ملاحظة الترتيب والهيئة لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولتساوت الاشكال
في الجلاء والخفاء والكل باطل وشرط النظر عدم الغاية اي عدم العلم بالمطلوب فان العلم بالمط
هو غاية النظر وانما اشترط ذلك لئلا يلزم تحصيل الحاصل وايضا شرط النظر عدم ضد الغاية اي
عدم الجهل المركب بالمط الذي هو ضد العلم بالمط الذي هو الغاية وانما اشترط ذلك لان الجهل
المركب بالمط صارف عن النظر كالامتلاء الصارف عن الاكل ومنهم من قال انما اشترط ذلك
لان اجتماع النظر والجهل المركب في واحد بعينه ممتنع لذاته كاجتماع النقيضين والضدين
وذلك لان النظر يجب ان يكون مقارنا للشك والجهل المركب مقارن للجزم واجتماعهما
هو اجتماع النقيضين وهو ممتنع وامتناع اجتماع اللازمين اعني الشك والجزم يوجب
امتناع اجتماع الملزومين اعني النظر والجهل المركب والاول اصح لان النظر لا يجب ان
يكون للشك فان كثيرا من الناس يعرفون الاشياء بالنظر من غير سبق الشك وايضا

شرط حصول الغاية اي يشترط في النظر العلم بالمطلوب من وجه لامتناع طلب المجهول
مطلقا قال ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان اه اقول اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تع
بحسب العقل ام بحسب الشرع فذهبت المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار
المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تع واجب عقلا لان نعمه تع على العبد
كثيرة وشكر المنعم واجب عقلا ودفع الخوف عن النفس واجب عقلا وشكر الله ودفع
الخوف اللذان هما واجبان عقليان يتوقف على معرفة الله تع فمعرفة الله تع تكون واجبة عقلا
لان ما يتوقف عليه الواجب العقلي فهو واجب عقلا ومعرفته تع لا يتم الا بالنظر فيكون النظر في
معرفة الله تع واجبا عقلا والى هذا الدليل اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان
كان التكليف به اي ولوجوب المعرفة التي يتوقف عليها العقليان اي شكر الله ودفع الخوف
اللذان هما واجبان عقليان بحسب العقل كان التكليف بالنظر عقليا ضرورة توقف المعرفة
عليه الثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته
واليه اشار بقوله وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته اي ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو
ضد المط اعني الوجوب العقلي على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله كان التكليف
عقليا وانما قلنا ان الثاني منتف على تقدير ثبوته لانه لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق
بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر وللمكلف ان لا ينظر حتى يعرف
وجوبه عليه ووجوبه عليه لا يستند الى الرسول لعدم العلم بصدقه فيلزم انتفاء وجوب النظر
على تقدير ثبوته وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا وللاشاعرة ان يقولوا
على الاول لا نم ان شكر الله تع ودفع الخوف واجب عقلا وعلى تقدير وجوبهما عقلا فلا نم
توقفهما على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط
النظر وعلى تقدير توقفهما عقلا على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نم ان المعرفة متوقفة على النظر
وانما يلزم ذلك ان لو كان طريق العرفان منحصرا في النظر وهو ممنوع لجواز العرفان بغير النظر

وعلى تقدير توقف المعرفة على النظر فلانا لانم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب وانما يلزم
ذلك ان لو استحال التكليف بالمحال وهو ممنوع وعلى الثاني انه يجوز ان ينظر المكلف من غير ان
يعرف وجوب النظر فيعرف صدق الرسول فيستند وجوب النظر اليه فلا يلزم انتفاؤه على
تقدير ثبوته وايضا يلزم بعين هذا الدليل انتفاء وجوب النظر على تقدير ثبوته بحسب العقل
لان وجوب النظر وان كان عقليا فهو كسبي وللمكلف ان لا ينظر حتى يعرف وجوبه ولا يعرف
وجوبه الا بالنظر فله ان لا ينظر فيلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته بحسب العقل وما قيل ان وجوب
النظر وان كان نظريا لكن يكون فطري القياس فلا يكون للمكلف ان يمتنع عن النظر فباطل
لانا لانم ان وجوب النظر فطري القياس لما عرفت من بطلان مقدماته واحتج المانع على
ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا الى بعثة الرسول فلو كان الوجوب بحسب العقل
لما انتفى التعذيب قبل البعثة واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لفائدة
يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور فهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر
اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او في الآخرة ولا استقلال للعقل فيها قيل فائدته اجلية وهو دفع خوف
ضرر العقاب في الترك اجيب بان الشكر قد يتضمن عاجلية خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع
لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمته ونعمته ولانه تصرف في ملك الغير
قيل ينتقض هذا الدليل بالوجوب الشرعي اجيب بان الوجوب الشرعي لا يستدعي فائدة
وعلى تقدير استدعاء الفائدة يكون الفائدة في الآخرة وللشرع استقلال فيها قال ومطلوب
العلم دليل اه اقول اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر اعني التصديقات الموصلة
الى تصديق آخر ايصالا قريبا وهي الحجة وهي ان كانت ملزومة للعلم بالنتيجة يسمى دليلا
وان كانت ملزومة للظن بها بالنتيجة يسمى امارة وبسائط الدليل اي مقدماته التي
يتألف منها الدليل وان كانت مركبة في انفسها لكن يكون كل منها بالنسبة

الى

الى الدليل المؤلف منها بسيطة اما عقلية صرفة او مركبة من العقلي والسمعي مثال العقلي الصرف
قولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر ومثال المركب من العقلي والسمعي قولنا الوضوء عمل وكل عمل
لا يصح الا بالنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات واما السمعيات الصرفة فمحال لاستلزامها الدور لان السمعيات
الصرفة لا تفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من النقل على ذلك
التقدير والا لم يكن سمعية صرفة بل لا بد وان يستفاد من السمع فيتوقف افادة السمعيات الصرفة
على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول على افادة السمعيات الصرفة فيلزم الدور وهو صحيح
هذا ان اريد بالسمعيات الصرفة ما لا يكون مقدماته التي يتألف منها ابتداء عقلية ولا ينتهي الى
مقدمة عقلية وان اريد بالسمعيات الصرفة ما لا يكون مقدماته التي يتألف منها ابتداء عقلية
دون ما ينتهي اليه يجوز تركبه من السمعيات الصرفة مثل قولنا تارك الامر عاص لقوله تعالى افعصيت
امري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقيل ان
الدليل اللفظي لا يفيد القطع اي اليقين لتوقفه على عصمة رواة مفردات تلك الالفاظ وتصريفها
واعرابها وعدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والاضمار والنقل والنسخ والمعارض العقلي
الذي لو كان لرجح وهذه الامور ظنية فالمتوقف عليها كيف لا يكون ظنيا واختار المص انه يفيد
القطع لان كثيرا من الدلائل اللفظية يعلم اندفاع هذه المفاسد عنها فيفيد القطع ولو وقع
التعارض بين الدليل العقلي والسمعي وجب تأويل السمعي بما لا يكون مخالفا للعقلي وذلك لانه
يمتنع الجمع بينهما والا يلزم اعتقاد وقوع النقيضين ويمتنع تركهما والا يلزم القدح في
في جميع العلوم ويمتنع ترجيح السمعي لان ترجيحه يفضي الى القدح فيه وذلك لان الترجيح يقتضي
القدح في العقلي الذي هو اصل السمعي وقدح الاصل يستلزم قدح الفرع قال وهو
قياس وقسماه اه اقول الدليل على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل واليه اشار
بقوله وهو قياس وقسماه اي قسما القياس اعني الاستقراء والتمثيل ووجه الحصر في الثلثة
ان الدليل وما يلزمه اعني المطلوب لا بد وان يكون بينهما مناسبة ضرورة والا امتنع ان يستلزم

احدهما الآخر فلا نتج اما ان يستدل بالكلي على الجزئي وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء
او باحد الجزئيين المندرجين تحت كلي على الآخر وهو التمثيل والقياس قول مؤلف من قضايا
متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر وهو اقتراني اي ان لم يكن النتيجة ولا نقيضها مذكورا فيه بالفعل
كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم واستثنائي ان كانت النتيجة
او نقيضها مذكورا فيه بالفعل كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة
فالنهار موجود لكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن الشمس طالعة والاول اي القياس الاقتراني باعتبار
صورته القريبة وهي الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين اربعة اشكال
لان الوسط اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى وهو الاول او محمولهما وهو الثاني او
موضوعهما وهو الثالث او موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو الرابع وباعتبار صورته البعيدة
وهي الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال ثمان اشكال لانه
اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة
وهو الاقتراني الشرطي وانما جعل المؤلف من الحملي والشرطي من الاقتراني الشرطي لان نتيجته
شرطية والاقتراني الشرطي خمسة اقسام المؤلف من المتصلات والمؤلف من المنفصلات
والمؤلف منهما والمؤلف من الحملي والمتصل والمؤلف من الحملي والمنفصل والقياس باعتبار
مادته القريبة اي مقدماته من حيث هي موقعة للتصديق بالمطلوب او تاثير آخر غير التصديق اعني
التخييل خمسة اقسام برهان وهو قياس مؤلف من القضايا الواجب قبولها وهو يقيني مادة
وصورة وغايته ان ينتج اليقين وجدل وهو مؤلف من القضايا المشهورة والمسلمة بين
المخاطبين وهو مسلم مادة وصورة وغايته الالزام او دفع الالزام وخطابة وهي المؤلفة من
المظنونات والمقبولات التي ليست مشهورة والمشهورات في بادي الراي وهي ظنية
مادة وصورة وغايتها الاقناع وشعر وهو مؤلف من المقدمات المخيلة من حيث مخيلة
سواء كانت صادقة او كاذبة مصدقا بها او لم يكن وهو مخيل مادة وصورة وغايته قبض

وبسط

الشغب بالسكون تهييج الشر صحاح

وبسط او حث او زجر وما يجري مجراها ومغالطة وهي المؤلفة من القضايا المشبهة بالضروريات
او بالمشهورات فان كان التشبه بالضروريات يسمى سفسطة وان كان بالمشهورات
يسمى شغبا وصاحب السفسطة اعني السوفسطائي في مقابلة الحكيم كما ان صاحب الشغب
اعني المشاغب بازاء الجدلي هذا باعتبار مادته القريبة واما باعتبار مادته البعيدة اي المقدمات
من جهة ما يصدق بها او يخيل منها من التخييل اربعة اقسام المؤلف من المسلمات والمؤلف من
المظنونات وما معها والمؤلف من المشبهات بغيرها والمؤلف من المخيلات ووجه الحصر في هذه
الاربعة بحسب انحصار المولدة في هذه الاربعة وانما انحصر المولدة في هذه الاربعة لان القضية اما ان
يقتضي تصديقا او تاثيرا غير التصديق او لا هذا ولا ذاك والثالث مطروح في العلوم لعدم النفع
والاول اما ان يقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او لما يشبهه
وما يكون لسبب هو المسلمات وما يكون لما يشبه السبب هو المشبهات بغيرها وغير الجازم
هو المظنونات وما معها اعني المشهورات في بادي الراي وما يقتضي تاثيرا غير التصديق هو المخيلات
والثاني اي القياس الاستثنائي متصل ومنفصل والاستثنائي المتصل ينتج امران احدهما استثناء
عين المقدم ينتج عين التالي والثاني استثناء نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق
الملزوم يقتضي صدق اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما استثناء عين التالي
او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق
اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا كذبه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم وكذا المنفصل
الغير الحقيقي ينتج منه امران اما المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم
نقيض الآخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء النقيض فلا يستلزم عين الآخر ولا
نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين واما المنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل جزء من الجزئين
يستلزم عين الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين الجزء لا يستدعي عين الآخر ولا رفعه لجواز
الجمع بين الجزئين واما المنفصلة الحقيقية فاستثناء كل جزء يستلزم نقيض الآخر وبالعكس لامتناع

الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما قوله والاخران اى الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن الا الاستقراء
هو حكم على كلى بما ثبت لجزئياته فان كانت الجزئيات محصورة تسمى استقراء تاما وقياسا مقسما
كقولنا المطلوب اما ان يكون معلوما من كل الوجوه او مجهولا من كل الوجوه او معلوما من بعض الوجوه
ومجهولا من بعضه وكل ما هو معلوم من كل الوجوه امتنع طلبه وكل ما هو مجهول من كل الوجوه امتنع
طلبه وكل ما هو معلوم من بعض الوجوه ومجهول من بعض الوجوه امتنع طلبه ينتج المطلوب امتنع طلبه
وهذا يفيد اليقين وان لم تكن الجزئيات محصورة لم يفد الا الظن وذلك لاحتمال ان يكون الجزئيات
التى لم تستقرأ حالها بخلاف حال الجزئيات التى استقرئت فلم يفد اليقين بالنسبة الى الحكم
الكلى بل افاد الظن مثاله الحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم
والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقينى لاحتمال ان يكون
حال الحيوان الذى لم يستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح فانه يقال انه يحرك فكه الاعلى عند المضغ
والتمثيل هو الحاق جزئى بجزئى آخر فى حكم ذلك الجزئى لاشتراكهما فى معنى جامع بينهما ويسميه
الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئى الاول اصلا والجزئى الآخر فرعا وهو لا يفيد الا الظن
اذ يحتمل ان لا يكون الوصف الذى جعل علة فان ثبوت الحكم فى احدى الصورتين لا يدل
على ان الوصف المشترك بينهما هو علة الثبوت ولو ثبت علية الوصف المشترك فمن الجائز
ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف علة مطلقا
من غير ان يكون خصوصية الاصل شرط العلية او خصوصية الفرع مانعة منها بل يكون علة
للحكم حيث كان عاد هذا القسم الى القياس اعنى الاستدلال بالكلى على جزئياته ويكون ذكر
الصورتين لكون الحكم فيهما ثابتا للعوالم المائلة اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء
البحث فيها مذكورة فى غير هذا الفن اى فى المنطق فلا وجه لايراد ما هو زائد على ما ذكرنا ههنا
قال والتعقل والتجرد متلازمان اه اقول لما فرغ من مباحث النظر اورد مسئلتين فى التعقل
احدهما ان التعقل يستلزم التجرد والاخرى ان التجرد يستلزمه واليه اشار بقوله والتعقل والتجرد
متلازمان على معنى ان كل متعقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك الشئ

من حيث

من حيث هو هو من غير ان يقارن المادة اى ادراك الطبيعة المجردة عن الغواشى الغريبة والاعراض
المادية والتجرد عبارة عن كون الشئ بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصور والاعراض
فيكون قائما بذاته لما عرفت هذا فنقول فى بيان المسئلة الاولى وهى استلزام التعقل للتجرد اى ان
كل متعقل مجرد لان كل متعقل يحصل فيه الصورة المعقولة وكل ما يحصل فيه الصورة المعقولة فهو مجرد
اما الصغرى فلما عرفت ان التعقل انما يكون بارتسام الصورة الكلية اى المعقولة فى العاقل
واما الكبرى فلان كل ما يحصل فيه الصورة المعقولة فهو محل للصورة المعقولة وكل ما هو محل للصورة
المعقولة فهو مجرد اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلان محل الصورة المعقولة لو لم يكن مجردا لكان منقسما
لما عرفت ان المادة وما يقارنها من الماديات منقسمة فالصورة المعقولة الحالة فيه منقسمة لان
الصورة المعقولة تحل فى العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم
انقسام الحال فيه لو كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على
ذلك التقدير يكون منقسمة وانقسامها اما الى اجزاء متشابهة فى الحقيقة وح يلزم ان يكون الاجزاء
متشابهة فى الحقيقة للمجموع فتكون الصورة المعقولة التى فرضناها مجردة عن اللواحق المادية
من المقدار والوضع قد عرض لها الوضع والمقدار فان انقسام الشئ الى الاجزاء المتشابهة
يقتضى ان يكون الشئ ذا وضع وذا مقدار والى هذا اشار بقوله فان تشابهت عرض
الوضع واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الحال اى الصورة المعقولة من اجزاء
غير متناهية بالفعل لان المحل ح يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها الى غير النهاية
والفرض ان الاجزاء متخالفة فى الحقيقة فلا بد وان يكون حاصلة بالفعل فى المركب وتركب الشئ
من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل محال والى هذا القسم اشار بقوله والا تركب مما لا يتناهى
هذا تقرير هذا البرهان مع ما فى ذاته لما فى المتن وهذا مخصوص بالتعقل المثالى الذى يقتضى حلول
الصورة المعقولة فى العاقل واما التعقل الذى ليس بالمثال وهو التعقل الذى يكون بحصول
نفس المعقل فلا يثبت استلزامه للتجرد بهذا البرهان لا يقال قولكم لو لم يكن المتعقل

مجردا لكان منقسما فانه يجوز ان يكون المتعقل نقطة فلايكون منقسمة مع انها غير مجردة لانا
نقول قد بينا فيما قبل ان المتعقل اى المدرك للكليات لابد وان لايكون عرضا فلايرد هذا المنع
واعلم ان اثبات هذا المط يمكن بوجه اسهل وهو ان يقال الصورة الصورة العقلية ليست ذات
وضع فمحلها اى العاقل ينبغى ان يكون غير ذى وضع لان كل حال فى ذى وضع فهو ذو وضع لتقرير البرهان
على المسئلة الثالثة هو ان نقول كل مجرد يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا وهو مجرد
قايم الذات يصح ان يكون عاقلا فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا اما الصغرى فلان كل مجرد يكون
بريا عن الشوائب المادية والعلايق الغريبة التى لايلزم ماهيته عن ماهيته وكل ما هو كذلك فشان
ماهيته ان يكون معقولة لذاتها لانه لايحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم يعقل لكان
ذلك من جهة العاقلة التى من شانها ان تعقلها واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره
يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا
قايم الذات اما الصغرى فلان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود
والوحدة وما يجرى مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشئ على شئ يقتضى تصورهما
معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا
مع غيره يصح ان يكون مقارنا للمعقول الاخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح
ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قايم الذات اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلان كل ما يصح ان
يكون مقارنا لغيره فاذا وجد فى الخارج وهو قايم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة
المطلقة لم يتوقف على المقارنة فى العقل فان صحة المقارنة المطلقة هى استعداد المقارنة المطلقة
واستعداد المقارنة المطلقة التى هى اعم من المقارنة فى العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة
على المقارنة فى العقل والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فصحة المقارنة
المطلقة متقدمة على المقارنة فى العقل فلا يتوقف عليها والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة
المطلقة غير متوقفة على المقارنة فى العقل فاذا وجد فى الخارج وهو قايم بذاته يكون صحة مقارنته

المطلقة

المطلقة التى لايتوقف على المقارنة فى العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال فى المحل وذلك لانه
اذا كان قايم الذات امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او حلولهما فى ثالث والمقارنة المطلقة
منحصرة فى الثلثة فاذا امتنع اثنتان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالث وهى صحة
مقارنته للمعقول الاخر مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد فى الخارج وكان
مجردا قايم الذات يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة الحال لمحله وكل ما هو كذلك يصح ان يكون
عاقلا لذلك الغير لانا لانعنى بالتعقل لذلك الغير الا مقارنة ذلك الغير المجرد القايم بالذات وكل مجرد
يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله
لذلك الغير يستلزم امكان تعقله انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة
تعقله للغير تستلزم صحة امكان تعقله انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان يستدعى الامكان
فيمكن تعقله انه يعقل ذلك الغير وتعقله انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية
يستدعى تعقل المحكوم عليه وبه فامكان تعقله انه يعقل ذلك الغير يستلزم امكان تعقل ذاته
فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته اما حصول نفسه او
حصول مثله والثانى بط لامتناع حصول مماثله فيه والا يلزم اجتماع المثلين وهو مح فتعين
ان يكون تعقله بحصول نفسه ونفسه دايما حاصل لايغيب اصلا فيكون التعقل دايما
حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل اذا عرفت ذلك فنقول قوله لا استلزام الى صحة المعقولية
اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزم لامكان المصاحبة الى ان كل ما يصح
ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا اخر وباقى المقدمات محذوفة والبرهان على الوجه
الذى قررناه وان كان فيه اطناب وصعوبة ولكن يندفع به اكثر الشبهات الواردة فى
هذا الموضع يظهر صدق هذا القول للذكى المنصف لا للغبى المتعسف **قال** ومنها القدرة
اقول ومن الكيفيات النفسانية القدرة الجسم من حيث هو جسم غير مؤثر والالتساوت
الاجسام بل انما تؤثر باعتبار امر يقارنه ويسمى ذلك الامر الصفة المؤثرة والقوة وهى

ان تعقل والبس سلم ولكن الا [illegible] ان كلما
يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره
ولكن سلم ولكن لانم ان صحة مقارنته
للمعقول الاخر [illegible] عقل فى العقل
فان مقارنته للمعقول الاخر مقارنة العاقل
فان الاول [illegible] مقارنة الحال للمحل لجواز ان
يكون صحة الاولى مشروطا بالثانية والثانية
[illegible] ان يكون العاقل [illegible] ما ذكر
[illegible] اشان

وهي مبدا التغير في آخر من حيث هو آخر وقاين بهذا القيد ان الشيء الواحد ربما صار
مبداء لتغير صفة في نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه لكن من حيث انه معالج يكون
تاثره في الحقيقة في آخر اي نفسه والصفة المؤثرة اما ان تكون مصدرا لفعل واحد او لافعال كثيرة
وعلى التقديرين اما بالشعور او لا بالشعور فهذه اربعة اقسام الاول وهو ان تكون مصدرا
لفعل واحد بالشعور وهو النفس الفلكية والثاني وهو ان تكون مصدرا لفعل واحد بدون
الشعور وهو الطبيعة والثالث وهو ان تكون مصدر الافعال كثيرة بالشعور وهو القوة
الحيوانية المسماة بالقدرة والرابع وهو ان يصدر عنه افعال كثيرة لا بالشعور وهو النفس
النباتية والقدرة تفارق الطبيعة والمزاج اما مغايرتها للطبيعة فلان القدرة بالشعور وهي
ما يؤثر بدون الشعور اما مغايرتها للمزاج فلان المزاج والقدرة متغايران فيما هو تابع لهما
والمغايرة في التابع تدل على تغاير المتبوع اما مغايرة التابع فلان المزاج كيفية
متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون تاثيره التابع له من جنس تاثير الكيفيات
الاربع وتاثير القدرة التابع لها مغاير له لان تاثيرها الفعل فلو كان القدرة عين المزاج لكان
تابع المزاج بعينه تابعا لها والقدرة مصححة للفعل بالنسبة الى الفاعل اي صفة تقتضي صحة الفعل
الفاعل لا ايجابه فان القادر هو الذي يصح منه الفعل وتركه والموجب هو الذي يجب منه الفعل
وانما قيد بقوله بالنسبة لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعل القدرة ممكنا وصحيحا والا يلزم
التغلب القدرة جعلته ممكنا وصحيحا بالنسبة الى الفاعل واختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة
بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين اي الفعل وضده على السواء
واختاره المص وذهبت الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد والحق ان اريد بالقدرة
العلة العامة التي هي مجموع الامور التي يترتب عليه الاثر فلا شك ان القدرة ليست صالحة
لان يقع بها الضدان لانها لو كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لوجوب وقوع الاثر
عند علته التامة وان اريد بها القوة العضلية وحدها اي التي هي بحالة متى انضم اليها

القصد

القصد الى احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها القصد الى الضد الآخر حصل ذلك
الضد الآخر فلا شك ان القدرة صالحة لان تتعلق بالضدين لانه ح يكون مفهوما مشتركا بين
الامرين اللذين احدهما علة تامة لاحد الضدين والآخر علة تامة للضد الآخر لكن التفسير الثاني
موافق للعرف فانه على التفسير الاول يلزم وقوع اسم القدرة على انواعها بالاشتراك اللفظي
وهو مخالف للعرف واختلفوا في ان القدرة هل هي متقدمة على الفعل ام لا مع الفعل فذهبت
المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الآخر واختار المص الاول واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم
يكن القدرة قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله
بيان الملازمة انه ح لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع
لقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني القدرة لا تكون مع الفعل للزوم التنافي بين
القدرة وبين كونها مع الفعل لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من
العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمها ان يستغنى عنها لان حال حدوث الفعل صار الفعل
موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وتنافي اللزومات لازم لتنافي
اللوازم ولما كان التنافي بين القدرة وبين كونها مع الفعل لازما امتنع الجمع بينهما فلا يكون
القدرة مع الفعل الثالث لو لم يكن القدرة قبل الفعل للزم احد الامرين اما قدم العالم او حدوث
قدرة الله تع والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة ان قدرة الله تع اما حادثة او قديمة فان كان الاول
يلزم الامر الثاني وان كان الثاني يلزم ان يكون العالم الذي هو معلولها قديما لان الفرض ان القدرة
مع الفعل يلزم الامر الاول واجيب عن الاول بان الكافر في حال الكفر مكلف بالايمان من حيث
انه قادر على معنى انه مامور بان يؤمن حال القدرة لا قبلها وهو معنى التكليف بالاطاق وعن الثاني
ان الحاجة الى القدرة وجدها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود لا الى القدرة مع حدوث
الفعل او عدمه والحاجة الى القدرة وجدها حال حدوث الفعل متحققة وعن الثالث ان كلامنا
في قدرة العبد ولا نسبة لقدرة الله تع الى قدرته والاشاعرة احتجوا على ان القدرة مع الفعل

بان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت القدرة قبل الفعل لم تكن باقية عند الفعل فلا
يكون عند الفعل قادرا وفيه نظر اولا فلانا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين والحق انه ان اريد بالقدرة الصفة
المستجمعة لجميع الشرائط لا تكون قبل الفعل بالزمان بل معه وان اريد بها القوة المنبثة في العضلة
تكون القدرة قبل الفعل بالزمان ولا يجوز ان يتعدد القادر عند اتحاد المقدور اي لا يجوز ان يقع
مقدور واحد بقادرين لانه لو وقع بهما لكان وقوعه بهذا موجبا للاستغناء عن الآخر ووقوعه بذاك
موجبا للاستغناء عن هذا فوقوعه بهما يوجب استغناءه عن كل واحد منهما ولا شك ان حال
وقوعه بالقادر يكون محتاجا اليه فيكون في حال احتياجه اليهما مستغنيا عنهما وهو محال انما قال
ولا اتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا اتحد المقدور لانه يمكن تعلق القادرين بمقدور واحد بان يكون
كل منهما قادرا عليه ولا يمكن وقوعه بهما ولا استبعاد في تماثل القدرة ذهبت طائفة الى ان القدرة
مختلفة ويستبعدان يكون متماثلة لانه لا يجتمع قدرتان لقادر على مقدور واحد لانه كما يمتنع ان
يقع مقدور واحد بقادرين كذلك يمتنع وقوعه بقدرتين لقادر واحد بعين ذلك الدليل ولولا امتناع
اجتماع قدرتين لقادر واحد على مقدور واحد فلا بد وان لا يكون القدرتان متماثلتين والا لزم
وقوع المقدور عند تعدد القدرة لان تماثل القدرتين يقتضي وقوع المقدورين وقد بين ان
القدرتين لا يجتمعان على مقدور واحد ورد المص هذا المذهب بانه لا استبعاد في تماثل القدرتين
وذلك لان القدرتين يجوز ان يجتمعا على مقدور واحد لكن لا يجوز اجتماعهما على وقوع مقدور واحد
كما بينا انه لا يجوز اجتماع القادرين على وقوع مقدور ولو جاز اجتماع قدرتين على مقدور
واحد جاز تماثلهما اذ لا يلزم من التماثل الا وقوع المقدور مع تعدد القدرة وهو جائز فلا استبعاد
في تماثل القدرتين والعجز يقابل القدرة بالاتفاق لكن اختلفوا في انه هل يكون التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة بان يكون العجز عدما والقدرة ملكة او تقابل الضدين وذهبت المعتزلة
الى الاول واختاره المص وذهبت الاشاعرة الى الثاني واحتجوا عليه بان كل احد يجد
من نفسه التفرقة الضرورية بين كونه ممنوعا من القيام الممكن له حال كونه زمنا وعن كونه ممنوع

منه

١٢٤

منه حال كونه زمنا فاختصاصه بالمنع من القيام الممكن له حال كونه زمنا اما ان لا يكون لمخصص
وهو باطل او لمخصص عدمي وهو باطل اذ المخصص للمنع علة له والعلة صفة ثبوتية فيمتنع ان يتصف
العدمي بها او لمخصص موجود ولا يجوز ان يكون ذلك المخصص من الامور المحققة حالة القدرة
فالعجز عن الذات والحيوة والعلم والارادة والبنية وهو ظ فتعين ان يكون امرا موجودا غير
متحقق في الجسم الا عند عدم القدرة فيكون ضدا له وفيه نظر فان الاتصاف بالعلية لا يمنع ان
يكون المتصف بها عدميا لان العلية من الاوصاف الاعتبارية ثم جاز ان يكون المخصص
للمنع عدم القدرة واحتجت المعتزلة بان العجز غير محسوس في نفسه كالالوان والطعوم ولا موجب
لحال زائد عليه يستدل بها عليه فلا يكون ثابتا والجواب عنه ان العجز وان لم يكن محسوسا فلا نم
انه لا حال له بل الزمن يجد من نفسه انه عاجز عن القيام كما يجد من قامت به القدرة من نفسه
كونه قادرا ثم وان سلمنا انتفاء الحال فلا نسلم انه يلزم منه انتفاء العجز فان انتفاء الدليل مطلقا
لا يستلزم انتفاء المدلول فكيف انتفاء دليل واحد والحق ان العجز ان كان عبارة عن مثل ما
يعرض للمرتعش ويمتاز به حركته عن حركة المختار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا
واما ان كانت الملكة التي يعرض عند سلامة الاعضاء يعبر عنها بالتمكن او بما هو علته والعجز عدم
تلك الملكة فالقدرة وجودية والعجز عدمي ولعل المعتزلة ذهبوا الى هذا والخلق ملكة يصدر بها عن النفس
افعال بلا فكر وروية وهو يضاد القدرة لان احكامهما متضادة لان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان
والخلق لا يكون صالحا لان يقع بها الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط وتضاد الاحكام يقتضي
تضادهما والخلق يضاد الفعل ايضا اذ الفعل قد يكون تكلفا بخلاف الخلق ولهذا يصدر
بها الافعال من غير روية واعلم ان ما ذكر يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما ولعله
اراد بالتضاد التغاير في المفهوم والصدق قال ومنها الالم واللذة اه اقول ومن الكيفيات
النفسانية اللذة والالم وهما نوعان من الادراك يخصصان باضافتهما الى كمال وخير وشر وآفة
يتعلق بالنفس الى المدرك اما اللذة فهو ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك

من حيث هو كمال وخير والالم ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك والادراك قد
عرف والنيل الوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان لادراك الشيء قد يكون بحصول شبحه
ومثاله والنيل لا يكون الا بحصول نفسه واللذة لا يتحقق بحصول مثال اللذيذ بل يتحقق بحصول
نفسه وانما لم يقتصر على النيل لان اللذة لا بد فيها من الادراك والنيل لا يدل عليه الا بالمجاز
وانما ذكرهما لانه لم يوجد لفظ دل على مجموعهما بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة وارده بالخصص
الدال بالمجاز وانما قيل لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست
هي ادراك اللذيذ فقط بل ادراك وصول الملتذ الى اللذيذ وانما قيل ما هو عند المدرك كمال
وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا
يلتذ به وقد لا يكون كمالا وخيرا بالنسبة اليه وهو يعتقد كماليته وخيريته فيلتذ به فالمعتبر في الالتذاذ
كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا هو الكمال والخير بالقياس الى الغير ومعناهما
ما هو حاصل لما من شانه ان يكون ذلك الشيء حاصلا له اي يناسبه ويليق والفرق بين الكمال
والخير بالاعتبار فان ذلك الشيء الحاصل المناسب من حيث انه اقتضى براءة ما من القوة للشيء
الحاصل له كمال ومن حيث انه مؤثر خير وانما ذكر التعلق مع اللذة بهما واخر الخير لافادة التخصيص
لذلك الشيء وانما قيل من حيث هو كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من وجه دون وجه والالتذاذ
يختص بالوجه الذي هو كمال وخير منه فقط ما به اللذة وتعاكسها ما به الالم ويعرف ما ذكر العقول ايضا عند
العقود ههنا وقال محمد بن زكريا الطبيب اللذة خروج عن الحالة الطبيعية لانه انما يحصل
بسبب انفعال يعرض للحاسة يقتضيه سبيل حال وهو غير صحيح لان اللذة ليست خروجا عن الحالة
الطبيعية لا غير بل الخروج حاصل عند حصول اللذة بالعرض فهذا اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقد
يستند الالم الى تفرق الاتصال على معنى ان تفرق الاتصال يكون سببا للالم في الحي وقيل عليه بان تفرق
الاتصال عدمي والالم امر موجود والعدمي لا يجوز ان يكون علة للوجودي اجيب بان العدمي قد يكون
علة معدة للوجود وكل من اللذة والالم حسي وعقلي لان الادراك المخصص الذي هو اللذة والالم ان كان

بالحس

بالحس فهو حسي وان كان بالعقل فعقلي واعني بالحس القوى التي تدرك النفس بها الجزئيات
سواء كانت ظاهرة او باطنة واللذة العقلية اقوى من الحسية وكذا الالم واعلم ان جماعة من الظاهريين
ينكرون اللذات والالام العقلية والحق انها ثابتة واقوى من الحسية اما ان اللذة العقلية ثابتة فلانا
عرفت ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير وهو ان يتمثل فيه جلية الحق قدر ما يستطيعه
ثم يتمثل فيه معلولاته المترتبة المتسلسلة الموجودة على ما هو عليه تمثلا يقينيا خالصا عن شوب
الظنون والاوهام ولا شك ان هذا الكمال خير بالنسبة اليه وانه لا غاية له يكون مدركا لوصوله
اليه فيكون ادراكه لوصول هذه الكمالات التي هي كمال وخير بالنسبة اليه لذة له واذا قيس هذه
اللذة الى اللذة الحسية يكون اقوى منها لانه كلما كان الادراك اقوى كان اللذة اقوى لان اللذة
هي الادراك ولا شك ان الادراك العقلي اقوى من الادراك الحسي لان الادراك العقلي خالص لب
الكنه عن الشوب والحسي مشوب كله فان الحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام
التي تحضره فاذن اللذات العقلية اقوى من اللذات الحسية ولا اعرف ان اللذة العقلية اقوى
من الحسية يعرف ان الالم العقلي اقوى من الحسي قال ومنها الارادة والكراهة اه اقول ومن
الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة فقيل انهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم فان الارادة علم
عن علم الحي سواء كان يقينيا او اعتقادا او ظنا بان له او لغيره ممن يؤثر خيره منفعة يمكن وصولها اليه
او الى ذلك الغير من غير مانع من تعب ومعارضة وهو باطل فانا نجد من انفسنا ميلا مرتبا على هذا العلم
وهو الارادة فيتغايران ولقائل ان يقول هذا الميل انما يحصل لمن لا قدرة له على تحصيل ذلك
الشيء قدرة تامة واما القادر التام فيكفي الاعتقاد المذكور واحد لهما اي الارادة والكراهة لازمة
للاخرى مع تقابل المتعلقين اي اذا كان بين متعلقي الارادة والكراهة تقابل فارادة احد المتقابلين
لازمة لكراهة المقابل الآخر لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة الآخر
لا نفسها وذلك شرط التعلق بالضد وقيل ان الارادة للشيء من ضرورتها المنع من الاخلال
وكراهة الاخلال به فلا يكون ارادة الشيء كراهة ضده وانت تعلم ان هذا لا يدل على ان ارادة

الشيء كراهة صفة بل على ان كراهة صفة من لوازم ارادته والارادة والكراهة يتغايران اعتبارهما
بالنسبة الى الفاعل فالارادة هي صفة تقتضي اختصاص الفعل بوقت دون غيره وارادة غير الفاعل
بالارادة ليست كذلك فان ارادة غير فاعل الفعل لا تقتضي اختصاص فعل الفاعل بوقت دون وقت
وفرق بين الارادة والشهوة والكراهة والنفرة قد تتعلقان بذاتيهما فان الارادة قد تكون مرادة
والكراهة قد تكون مكروهة بخلاف الشهوة والنفرة فان الانسان لا تشتهي الشهوة ولا تنفر
عن النفرة قال فهذه الكيفيات تفتقر الى الحيوة اه اقول اي الكيفيات النفسانية التي ذكرت
تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا اي الحيوة بالنسبة
النباتي مشروطة باعتدال المزاج والمراد باعتدال المزاج ان يكون للموضوع مزاج هو
اصلح الامزجة بالنسبة اليه ولا بد في الحيوة من البنية وهي عبارة عن الجسم المركب من العناصر
الاربعة لان الحيوة مشروطة باعتدال المزاج واعتدال المزاج لا يتحقق بدون البنية عند الحكماء ويفتقر الحيوة
الى الروح وهي اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط سارية في عروق تنبت من القلب
وهي التي تسمى بالشرايين ومنهم من استدل على امتناع اشتراط الحيوة بالبنية بان القائم بمجموع
الاجزاء اما ان يكون حيوة واحدة فيلزم حلول العرض الواحد بالمحال المتكثرة وهو ممتنع او القائم بكل
جزء حيوة على حدة وهو ممتنع لان الاجزاء متماثلة فلو توقف جواز قيام الحيوة بجزء واحد على قيام الحيوة بجزء
آخر لكان القيام بذلك الجزء ايضا موقوفا على القيام بالاول ويلزم الدور وهو ممتنع اجيب بان
الحيوة قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع لا من حيث هو امور متكثرة حتى يلزم قيام العرض الواحد
بمحال متكثرة والصواب انه ان قام بكل جزء حيوة على حدة يلزم الحاجة لان الاجزاء متماثلة فلو
توقف جواز قيام الحيوة بجزء واحد على قيامها بجزء آخر لكان من الجانب الآخر كذلك فيلزم الدور
قلنا قيام الحيوة بكل جزء مشروط باجتماعه بالاجزاء الاُخر لا بقيام الحيوة بها فلا يلزم الدور والموت
عبارة عن عدم الحيوة عما من شأنه الحيوة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ومنهم من اثبت
للموت صفة وجودية محتجا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة اجيب عنه بان المراد بالخلق التقدير

ولا يجب

ولا يجب كونه وجوديا لان العدمي مقدر ايضا قال ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اه
اقول ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فهي ملكة او حالة تصدر عنها الافعال
من الموضوع لها سليمة والمرض ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة
ومن الكيفيات النفسانية الفرح والغم والغضب والحزن والهم والخجل والحقد كلها غنية عن التعريف
لان كل احد يدرك بالضرورة حقايق هذه الامور ويميز بعضها عن بعض فيستغني عن التعريف ومن الكيفيات
تابعة للانفعالات خاصة بالروح الذي في القلب ثم ذلك الانفعال يشتد ويضعف بسبب شدة
الاستعداد وضعفه والسبب المعد لاصل الفرح هو كون حامله اعني الروح الذي في القلب
على افضل احواله في الكم والكيف اما في الكم فهو ان يكون الروح كثير المقدار وكثرة المقدار يعتبر
لامرين احدهما لاجل ان زيادة الجوهر في الكم يوجب زيادة القوة وثانيهما انه لو كان كثيرا ابقى
منه قسط وافر في المبدأ وقسط واف للانبساط الذي يكون عند الفرح لان القليل تجذبه الطبيعة
وتضبطه هناك ولا يمكنه من الانبساط اي القلب واما في الكيف فهو ان يكون معتدلا في اللطافة والغلظ
وان يكون شديد الصفا والنورانية والاسباب المعدة لاصل الغم مقابلات هذه الاسباب
والاسباب الفاعلة للفرح هي امور ثلثة والاصل فيها تخيل الكمال اما العلم او القدرة ويدخل
في هذه الاسباب الاحساس بالمحسوسات الملائمة والتمكن من تحصيل المراد والاستيلاء على
الغير واظهار ذلك الاستيلاء والخروج عن الامور المؤلمة وتذكر الامور الملذة ومقابلات هذه
الامور هي الاسباب الفاعلة للغم والاسباب الموجبة لشدة الفرح والغم لاي شيء مثل هذه الاسباب
ويتبع الفرح تقوى الطبيعة وتحلل الروح ويتبع الاول اعتدال مزاج الروح وحفظها
عن التحلل وكثرة تولد بدل المتحلل ويتبع الثاني الاستعداد للانبساط اللطيف وانجذاب المائي
الغاذية الذي يحكم الروح بالانبساط الى غير جهة الغذاء ويتبع الغم مقابلات هذه ومن الكيفية
النفسانية الغضب والحزن والهم والخجل والحقد وجميع الكيفيات النفسانية يلزمها حركات
الروح اما الى خارج او الى داخل وعلى التقديرين اما دفعة او قليلا قليلا اما الحركة الى خارج

دفعة ففي الغضب وقليلا قليلا ففي الفرح واما الحركة الى داخل دفعة ففي الخوف وقليلا قليلا
ففي الحزن وقد يتفق ان يتحرك الروح الى جهتين في وقت واحد اذا كان العارض يلزمه
عارضان كالهم فانه يوجد معه غضب وحزن فيختلف الحركتان لان الغضب يلزمه الحركة
الى خارج والحزن يلزمه الحركة الى داخل وكالخجل فان عند حصوله ينقبض الروح اولا الى الباطن
ثم لا افكر وعلم انه ليس فيه كثير مضرة ينبسط ثانيا والحقد يعتبر في تحققه امران احدهما الغضب
الثابت والثاني كون الانتقام لا في غاية الصعوبة ولا في غاية السهولة قال والمختصة بالكميات
المتصلة كالاستقامة اه اقول لما فرغ من النوع الثالث من الكيفية شرع في النوع الرابع
منها وهي الكيفيات المختصة بالكميات ونعني بالكيفية المختصة بالكميات الكيفية التي تعرض للكميات
بالذات اولا وبواسطة الكميات لغيرها والكيفية المختصة بالكميات اما ان تعرض للكم المتصل واما
ان تعرض للكم المنفصل اما العارض للكم المتصل فكالاستقامة والانحناء والتقعر والتقبيب
والشكل والخلقة واما العارض للكم المنفصل فكالزوجية والفردية والصمم والمنطقية وغيرها قال
والمستقيم اقصر الخطوط اه اقول الخط المستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وفي هذا
التعريف نظر فانه انما يستقيم ان لو صح اتصاف شيء من تلك الخطوط بانه اقصر من الثاني لكن لا يصح
لانه لا يمكن انطباق احدهما على الباقي ولو امكن لامكن ان يصير المستدير مستقيما او بالعكس
ولا يمكن ذلك ورسم ايضا بانه الذي لا يفرض عليه نقطة كانت في سمت واحد اي لا يكون بعضها
ارفع وبعضها اخفض وقد يرسم بانه الذي ينطبق اجزاؤه المفروضة بعضها على بعض على جميع الاوضاع
بخلاف المنحني فانه ربما انطبق قوسان لا يجعل مقعر احديهما في محدب الاخرى واما على غير هذا
الوضع فلا ينطبق ولا شك في وجود الخط المستقيم فكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة
وهي سطح يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة
منها اليه ويتصور وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحرك
طرفه الاخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول والنقطة الثابتة هي مركزها والخط المار بالمركز المنتهى

الى

الى المحيط من الجانبين قطرها والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير اي الخط المستقيم لا
يكون ضد الخط المستدير لان المتضادين لا بد وان يكون تواردهما على موضوع واحد بعينه
والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير
وموضوع الخط المستقيم سطح مستو ولانه لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن
عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم
والحد ما به ينتهي الشيء كالكرة والتثليث والتربيع واذا انضم اللون مع الشكل يكون المجموع خلقة
قال الثالث المضاف حقيقي ومشهوري اه اقول لما فرغ من الجنس الثاني من الاعراض
اي الكيف شرع في الجنس الثالث منها وهو الاضافة والاضافة تطلق على معنيين احدهما
نفس ذلك الامر النسبي العارض وهو المضاف الحقيقي والثاني المجموع الحاصل من الماهية
التي تعرض لها الاضافة ومن الاضافة العارضة لها ويسمى المضاف المشهوري مثال الاول
الابوة والثاني الاب والمضاف الحقيقي هو ماهية تكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل غيره لا ان
تكون تلك الماهية ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الماهية الاولى سواء كانت الماهيتان متخالفتين
كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسبة
التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها بالقياس الى تعقل شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون
معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التي لا يؤخذ الطرفان فيها من حيث هي نسبة غير اضافة
والنسبة التي يؤخذ الطرفان فيها هي الاضافة والامور التي يؤخذ منسوبة بلا زيادة فهي منسوبة فقط
وان اخذت منسوبة على هذا الشرط اي مضافة فمشهورة فالمضاف المشهوري هو موضوع
المضاف الحقيقي مع المضاف الحقيقي وللمضاف خاصتان مطلقتان احديهما وجوب الانعكاس
اي الحكم باضافة كل منهما الى صاحبه فان الاب اب الابن وكذلك الابن ابن الاب والعبد عبد المولى
والمولى مولى العبد وهذا الانعكاس يخالف الانعكاس المذكور في المنطق والاخرى وجوب
التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اي لو كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا بد وان

يكون الآخر موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلابد وان يكون الآخر موجودا بالقوة
لكن يجوز ان يكون معروض احدى الاضافتين موجودا دون الآخر مثال كون المضافين موجودين
بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما اب والآخر ابن مثال كونهما موجودين بالقوة كون
الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم ومن شان الآخر التاخر بحسب المكان
وتعرض الاضافة لجميع الموجودات اما للواجب فكالاول واما للجوهر فكالاب واما للكم فكالصغر
والكبر واما للكيف فكالاحر والابرد واما للاضافة فكالاصغر والاكبر واما للاين فكالاعلى والاسفل
واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما للوضع فكالاشد انتصابا وانحناء واما للملك فكالاكسى
والاعرى واما للفعل فكالاقطع والاصرم واما للانفعال فكالاشد انكسارا وانقطاعا والمضاف
من الامور الاعتبارية فثبوته ذهنى يجب ان يحدث في العقل لو اعقل العقل ذلك الشئ الذى يكون
معروضا له مع ما يقاس اليه واحتج على انه ليس بموجود في الاعيان بوجوه الاول انه لو كان موجودا
في الاعيان لزم التسلسل الى غير النهاية في الامور الموجودة المرتبة والتالى باطل بيان الملازمة انه لو
كان موجودا في الاعيان لكان في محل واحد وحلوله في محل نسبة بين ذات المضاف والمحل فيكون
هو حالا بالنسبة الى ذلك المحل وذلك المحل محلا بالنسبة اليه فتعرض للمضاف اضافة اخرى وكذا
نقول بالنسبة الى الاضافة العارضة العارضة فيلزم التسلسل قوله ولا يمتنع تعلق الاضافة بذاتها
اشارة الى جواب اعتراض على هذا الدليل تقرير الاعتراض ان يقال المضاف هو المعنى المعقول
بالقياس الى غيره لا ما له هذا المعنى فان ما له هذا المعنى انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب
هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب شئ آخر بل هو مضاف لذاته فليس
في هذا المعنى ذات وشئ هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهى من
هذا الطريق الاضافات تقرير الجواب ان تعلق الاضافة بذات الاضافة لذاتها لا ينفع
في دفع التسلسل لان التسلسل لم يلزم من جهة ان الاضافة متعلقة بذات المضاف بسبب
امر آخر حتى لو ثبت ان الاضافة لم تتعلق بالمضاف بسبب آخر لم يلزم التسلسل
بل

بل التسلسل انما لزم من جهة عروض اضافة اخرى للمضاف بسبب حلوله في المحل وعلى تقدير
وجود المضاف في الاعيان تعرض له من الاضافة اعنى الاضافة التى تكون بسبب حلوله
في المحل سواء كان المضاف مضافا لذاته او بسبب معنى آخر الثانى ان الاضافة لو كانت
موجودة في الاعيان لزم تقدم وجود الاضافة على نفسه والا لكان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان
لكانت مشاركة لغيرها في الوجود وممتازة بخصوصيتها فاتصاف خصوصيتها بالوجود اضافة
سابقة على وجودها فيلزم تقدم وجود الاضافة على نفسه وفيه نظر اذ لا نسلم لزوم صحة تقدم
وجود الاضافة على نفسه بل غاية انه يلزم تقدم وجود فرد من افراد الاضافة على وجود فرد آخر
وهو لا يكون محالا ويمكن ان يقال الضمير في قوله عليه راجع الى محل الاضافة وان كان غير مذكور
لفظا لانه مستفاد من السياق وح يكون تقرير هذا الدليل على هذا الوجه وهو ان الاضافة
لو كانت موجودة في الاعيان يلزم ان يكون وجودها متقدما على محلها وذلك لان اتصاف
محلها بالوجود اضافة وهي متقدمة على وجود محلها لان الشئ ما لم يتصف بالوجود لم يوجد فيلزم
تقدم وجود الاضافة التى هى اتصاف المحل بالوجود على وجود محلها لان ذلك الاتصاف لا يكون
قائما بنفسه بل بالمحل وهذا الوجه ليس بشئ فان اتصاف الشئ بالوجود هو الاضافة بمعنى
الانضمام لا الاضافة التى تكون كلامنا فيها الثالث لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان يلزم
عدم تناهى الاضافة الموجودة المرتبة في الاعيان في كل مرتبة من مراتب الاعداد والتالى باطل بيان
الملازمة ان كل مرتبة من مراتب الاعداد يلزمها الاضافات غير متناهية فان الاثنين يلزمه نصف
الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهلم جرا وكذا الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد
الرابع لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان يلزم تكثر صفات الله تعالى الى حيث لا يتناهى
والتالى محال بيان الملازمة ان لله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة قال وتحص
كل مضاف مشهورى مضاف حقيقى اه اقول لما ذكر مباحث المضاف الحقيقى اراد ان يشير
الى مباحث المضاف المشهورى فقال كل مضاف مشهورى تحصه مضاف حقيقى ولا يجوز

ان يكون مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهورين فان المضاف الحقيقي عرض
والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذا تعلق المضاف الحقيقي المشهوري فلا بد وان يتعلق
المضاف الحقيقي الاخر الذي يكون بازائه بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري آخر وح ا
يعرض الاختلاف والاتفاق فان احدى الاضافتين اما ان يكون على صفة مخالفة لصفة الاخرى او لا
يكون على صفة كذلك فان كان الاول فعرض الاختلاف كالابوة والبنوة في الاب والابن وان كان
الثاني فعرض الاتفاق كالاخوة في الاخوين ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار
امر زائد في الطرفين او في احدهما او لا باعتبار زائد في شيء منهما والاول كاختصاص العاشق
الذي هو المضاف المشهوري بالعشق الذي هو المضاف الحقيقي فانه باعتبار امر زائد في العاشق
والمعشوق اما في العاشق فهي اللذة المدركة وفي المعشوق اللذة التي تتعلق بها الادراك والثاني كالعالم
المضاف الى المعلوم فانه باعتبار قيام صفة العلم بالعالم دون حصول زائد في المعلوم والثالث
كاليمين والشمال فانهما متضايفان لا باعتبار امر زائد في واحد منهما قال الرابع الاين اه
اقول لما فرغ من الجنس الثالث من الاعراض شرع في الجنس الرابع منها وهو الاين وهو هيئة
تعرض للشيء بنسبته الى المكان الذي هو فيه لا انه نفس النسبة الى المكان والاين الحقيقي هو
كون الشيء في مكانه الحقيقي ولا شك ان كون الشيء في مكانه يكون نسبة الى المكان من لوازمه
لا انه نفس هذه النسبة والاين الغير الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الغير الحقيقي ككون الشيء
في السوق وعند المتكلمين الاين اربعة انواع الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اما الحركة
فهو كون الجوهر في الحيز بعد حصوله في حيز آخر واما السكون فهو كون الجوهر في الحيز الواحد اكثر
من زمان واحد واما الاجتماع فهو حصول الجوهرين في حيزين لا يمكن ان يتوسطهما ثالث
واما الافتراق فهو حصول الجوهرين في حيزين يمكن ان يتوسطهما ثالث قال الحركة كمال اول
لما بالقوة اه اقول ذكر للحركة تعريفين احدهما التعريف الذي ذكره ارسطو والثاني التعريف
الذي ذكره المتكلمون اما تعريف ارسطو فهو ان الحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو

بالقوة

بالقوة واعلم ان الحركة في نفسها كمال لان الكمال ما يكمل به الشيء بالقوة ثم تخرج الى الفعل
والحركة كذلك والحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة وتمتاز عنها من وجهين احدهما
ان سائر الكمالات اذا حصلت صار الشيء بها بالفعل ولم يكن بعد فيه ما يتعلق بذلك الفعل
شيء بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة لما صار اسود بالفعل لم يبق بالقوة اسود من
جهة السواد الذي له بخلاف الحركة فانها لما حصلت وصار الشيء بها بالفعل بقي بعد فيه ما
يتعلق بتلك الحركة شيء بالقوة فان المتحرك بالقوة اذا صار متحركا بالفعل بقي بعد متحركا بالقوة
من جهة الحركة المتصلة التي هو بها متحرك بالفعل والثاني ان سائر الكمالات لما حصلت بالفعل
لا تقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون سائر الكمالات متأدية اليه بخلاف الحركة فانها اذا
حصلت بالفعل تقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون تلك الحركة متأدية اليه فالحركة حال
حصولها بالفعل يتعلق بقوتين احدهما قوة الباقي منها والثانية قوة الامر المتأدى اليه (وهو الحصول في المكان)
وكل من الحركة وذلك الامر كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال اول وذلك الامر كمال ثان وعند الحركة
بالفعل يكون كلا الكمالين بالقوة اما الكمال الثاني فظ واما الكمال الاول الذي هو الحركة فلان
الحركة حالة حصولها بالفعل لم يحصل بحيث لم يبق شيء منها بالقوة اذا عرفت ذلك فنقول
الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة واما قيد بقوله من جهة ما هو بالقوة لان الحركة
ليست كمالا اول لما هو بالقوة من كل جهة فانها ليست كمالا اول له من حيث هو بالفعل
بل كمال اول من جهة ما هو بالقوة وهذا احتراز عن الصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك
الذي لم يصل الى المقصد ويكون كمالا اول لما بالقوة لكن لا يكون من الجهة التي بها بالقوة فان
الصورة النوعية لا يكون كمالا بالقوة من هذه الجهة الخاصة بل يكون كمالا له مطلقا سواء كان
من جهة انه بالقوة او من جهة انه بالفعل واما تعريف المتكلمين فهو ان الحركة هو حصول
الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر وقيل تعريف الحركة بهذا غير صحيح لان الحركة
اما ان يكون عبارة عن حصول المتحرك في الحيز الاول او حصوله في الحيز الثاني او عن مجموع

الحصولين او عن انتقال المتحرك من احد المكانين الى الآخر والجميع باطل اما الاول والثاني فلانها
لو كانت عبارة عن احد الحصولين لتحققت ماهية الحركة كلما تحقق ذلك الحصول لكن ذلك محال
لان عند حصوله في الحيز الاول لم يشرع المتحرك في الحركة وعند حصوله في الحيز الثاني انقطعت حركته وكذا
الثالث لان الحصولين لا يجتمعان في الوجود فيمتنع تركب الحركة الموجودة منهما ولان الحصول الاول
ماهية الحركة والحصول الثاني غاية الحركة وماهية الحركة وغايته طرفاها وطرف الشيء لا يكون مقوما واما
الرابع فلان الانتقال عبارة عن اتصاف المتحرك باحد الحصولين بعد اتصافه بالحصول الآخر والاتصاف
لا يكون ثبوتيا فلا يكون حركة لان الحركة ثبوتية ولقائل ان يقول انها عبارة عن مجموع الحصولين وحركة
مجموع الحصولين للموجودان ماهيته واحدة قلنا ماهية الحركة على هذا الوجه وهو ان لا يكون اجزاؤه موجودة
واما قوله الحصولان طرفا الحركة قلنا ممنوع بل الحصولان مقومان للحركة قال ووجودها ضروري اقول
لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما لا يجوز ان يحصل في الاعيان والآخر يجوز ان يحصل في الاعيان
فان عني بالحركة الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبداء الى المنتهى وهو الحركة بمعنى قطع المسافة فلا يحصل
في الاعيان البتة فان المتحرك اذا لم يصل الى المنتهى لم يكن الامر المتصل من المبداء الى المنتهى
موجودا واذا وصل يكون هناك قد بطل هذا المتصل المعقول من حيث الوجود فكيف له حصول حقيقي
في الوجود بل الحركة بهذا المعنى انما ترتسم في الخيال بسبب نسبة المتحرك الى مكانين مكان تركه ومكان
ادركه فان صورة المتحرك قد ارتسمت في الخيال ولها حصول في مكان وقرب وبعد من الاجسام
ثم قبل زوال حصول من الصورة عن الخيال يلحقها من جهة الحس صورة اخرى ولها حصول
في مكان آخر وقرب وبعد آخران فيتخيل الصورتان معا على انهما صورة واحدة للحركة ولا يكون
لها في الاعيان حصول كما في الخيال وان عني بالحركة حالة المتحرك المتوسطة بين المبداء والمنتهى
بحيث اي حد يفرض فيه لا يوجد قبله ولا بعده فيه لا كحدي الطرفين فانها موجودة وهي صفة واحدة
تلزم المتحرك ولا تتغير البتة ما دام متحركا نعم قد تتغير حدود التوسط بالفرض وليس المتحرك متوسطا لانه
في حد معين دون آخر بل هو متوسط لانه بحيث اي حد يفرض لا يكون قبله ولا بعده فيه وكونه

بل ينقسم على حد دون حد

بهذه الصفة امر واحد يلزمه دائما في اي حد كان ليس يوصف لذلك في حد دون حد والكمال الاول
بالحقيقة هي واما الاقطع فذلك الحصول هو الكمال الثاني والحركة بهذا المعنى توجد في المتحرك في آن لانه يصح ان
يقال له في كل آن يفرض انه في حد وسط لم يكن قبله ولا بعده فيه وما يقال من ان كل حركة ففي زمان
فقد يعنى به احد المعنيين الاول ان الحركة المتصلة من المبداء الى المنتهى المرتسمة في الخيال في زمان
ومعنى الحركة وجودها على نحو وجود الامور في الماضي ويحال بها ان الامور الموجودة في الماضي قد كان
لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا بخلاف هذه الحركة فانها لم يكن لها وجود في آن ما الثاني ان الحركة
التي هي الحالة المتوسطة يلزمها الزمان لا على معنى انها يلزمها مطابقة الزمان بل على معنى انها يلزمها
حصول قطع وذلك القطع مطابق للزمان فلابد من حدوث زمان لانه كان ثابتا في كل آن من
ذلك الزمان فيكون مستمرا في ذلك الزمان فان قيل الكون في المكان في آن لا يكون قبله ولا بعده
فيه امر كلي وكذلك اضافته الى المكان وكذا كل الآن وتقييد الكلي بالكلي لا يقتضي الجزئية فيكون المعقول
من الحركة التي قلتم انها موجودة في الاعيان امرا كليا وليس بموجود بالفعل بل الموجود بالفعل الكون
في هذا المكان ولم يكن قبله ولا بعده فيه والامر الكلي انما يتحقق باشخاصه ولا يكون الكلي شيئا واحدا
موجودا بعينه فالحالة المتوسطة التي هي الكون في المكان انما يتحقق في ضمن الكون في هذا المكان
وذاك المكان فاذا انتفى هذا الكون في المكان انتفى الكون في المكان ولو تحقق الكون في ذلك
المكان تحقق الكون في ضمنه فيكون الكون في المكان صفة متغيرة متجددة ما دام المتحرك متحركا وانتم
قلتم انه صفة واحدة مستمرة غير متغيرة ما دام متحركا اجيب بان الكون في المكان من حيث هو مقول
على متمكنات كلي واما من حيث هو مقول على متمكن واحد ولكن لا دفعة بل في آنات شتى في كل آن
يكون مقارنا بتخصص انه في هذا المكان او في ذلك المكان فليس كليا يشكله بحسب مثل
التخصصات فانه شيء واحد يبقى واحدا بعينه ويلحقه تخصص بعد تخصص كانسان واحد
قائم بموضوع بان يفعل في هذا وثانيا في ذلك وثانيا يفعل عن هذا وثانيا عن ذاك
وهي واحدة بعينها ولذلك لان التخصص بهذا المكان او ذاك ليس امرا موجودا بالفعل

اذ المسافة المتصلة بين المبدا والمنتهى لا اجزاء لها بالفعل بل توجد لها التجزية بحسب الفرض او بقبول
عروض القسمة فلا اجزاء فلا امكنة بالفعل حتى يكون التخصص بذلك المكان او بهذا موجودا
بالفعل فكانت الحركة للمتحرك الواحد في المسافة الواحدة موجودة ولم تكن كثيرة بالعدد فكانت
واحدة بالعدد بالضرورة فاذا عرض للمسافة قسمة ما واختلاف ولم يكن ذلك مما يتعلق بالحركة
ولا الحركة يتعلق به ولا احدهما موجبا للاخر كانت الاثنينية التي تعرض غير متكثرة بالذات بل بالعرض
ومن طريق نسبة الواحد المتشخص بعينه الى الامور المتكثرة العارضة له اذا عرفت هذا سهل عليك
رد الشبهة التي اوردها زينون على ان الحركة ليست بموجودة تقرير الشبهة ان الحركة لو حصلت
في الاعيان فلا يخلو اما ان يكون قابلة للقسمة او لا يكون والتالي بط اما الملازمة فظاهرة واما
بطلان التالي فلانه لا سبيل الى شيء منهما اما الى الثاني فلانه لو لم تقبل القسمة لزم عدم انقسام
المسافة فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو ممتنع واما الى الاول فلانها لو قبلت القسمة فلا يخلو اما ان
يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في
الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل اما في الماضي فلان الموجود في الماضي هو الذي
كان موجودا في وقت كان حاضرا واذا لم يكن موجودا في الحاضر امتنع ان يكون موجودا في
الماضي واما في المستقبل فلان المستقبل هو الذي يتوقع حصوله فاذا لم يكن له وجود في
الحال امتنع ان يكون له وجود في المستقبل فاذا لم يكن له موجودا في الحال امتنع وجوده
مطلقا والتقدير بخلافه فتعين ان يكون شيء منها موجودا في الحال فذلك القدر الموجود منها في الحال
لا يخلو اما ان يكون منقسما او لا فان كان الاول كان احد جزئيه سابقا على الاخر لان الاجزاء المفروضة
للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الحاضرة حاضرة بل احد جزئيها هو الحاضر هف
فثبت ان الحركة الحاضرة غير منقسمة فالمسافة التي وقعت تلك الحركة عليها غير منقسمة فيلزم الجزء
الذي لا يتجزى وهو ممتنع والجواب ان الحركة الموجودة في الخارج هي كون الجسم في حد متوسط
بين المبدا والمنتهى وهي غير منقسمة لانها غير ممتدة فان الممتدة هي الحركة الموجودة في التخيل

لا في الخارج واما قوله لو كانت غير منقسمة يلزم عدم انقسام المسافة قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان
لو كانت منطبقة على المسافة وليس كذلك فان الحركة المنطبقة على المسافة هي الممتدة الموجودة في الخيال
واما الحركة الموجودة في الخارج فلا يكون عدم انقسامها موجبا لعدم انقسام المسافة ولا انقسام المسافة
موجبا لانقسامها لما عرفت قال يتوقف على المتقابلين اه اقول الحركة يتوقف على ستة امور
ما منه الحركة وهو المبدا وما اليه الحركة وهو المنتهى واليه اشار بقوله المتقابلين لان المبدا والمنتهى متقابلان
لانهما لا يجتمعان في شيء قوله والعلتين اي الحركة يتوقف على العلتين اي القابل وهو المتحرك والفاعل
وهو المحرك فان المتحرك موضوع للحركة قابل لها والمحرك فاعل لها قوله والمنسوب اليه اي الحركة يتوقف على
المنسوب اليه وهو ما فيه الحركة لان الحركة ينسب الى ما فيه الحركة وهو المقولة التي وقعت الحركة فيها لان
الموضوع للحركة والمقولة التي وقعت فيها الحركة هو الامر المقصود حصوله في الحركة فان المتحرك عندما
يتحرك موصوف بالتوسط بين امرين امر متروك وامر مقصود اما اين او كيف او وضع او كم فذلك
الامر المقصود حصوله في الحركة هو ما فيه الحركة قوله والمقدار اي الحركة يتوقف على المقدار وهو الزمان فانه
عبارة عن مقدار الحركة قال فما منه وما اليه قد يتحدان محلا اه اقول لما عد الامور الستة اراد ان
يشير الى مباحثها بالترتيب فابتدا بما منه وما اليه وتوقف الحركة عليهما ظاهر لان الحركة لما كانت كمالا
كان لها خروج من حالة يكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدا او ما منه ولما كان لها كمال ثان يتادى
اليه فذلك هو المنتهى وما اليه والمبدا والمنتهى قد يتحدان محلا بان يكون محل المبدا بعينه محل المنتهى
وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدا الحركة ومنتهى لها فان
الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يكون المبدا والمنتهى متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض
ومن الحار الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان
ذات كل واحد من المبدا والمنتهى نقطة وليس بين النقطة من حيث نقطة تضاد بالذات بل
بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين لاحدهما كون احديهما التي هي المركز غاية البعد من
الفلك والاخر كون الاخرى التي هي المحيط غاية القرب منه والمبدا والمنتهى لكل منهما اعتبار ان

متقابلان احد الاعتبارين لكل منهما بالنظر الى ما يقال له اعنى ذا المبدا او ذا المنتهى فان المبدا
والمنتهى انما يقالان لذى المبدا وذى المنتهى والاعتبار الآخر لكل منهما بالقياس الى صاحبه اى اعتبار
المبدا بالنظر الى المنتهى واعتبار المنتهى بالنظر الى المبدا اما اعتبار كل منهما بالقياس الى ذى المبدا
وذى المنتهى فاعتبار التضايف فان المبدا مبدا لذى المبدا او ذا المبدا ذو مبدا للمبدا او المنتهى
منتهى لذى المنتهى وذو المنتهى ذو منتهى للمنتهى ولا شك ان المتضايفين متقابلان واما اعتبار
كل من المبدا والمنتهى الى صاحبه لا يكون اعتبار التضايف اذ تعقل كل منهما غير مستلزم لتعقل الآخر
فانه ليس كل من يعقل مبدا الحركة يعقل منتهاها او بالعكس اذ من الجائز فرض حركة لا بداية لها ولا نهاية
بل يكون بينهما تقابل التضاد اما بالذات او بالعرض فثبت ان لكل من المبدا والمنتهى اعتبارين
متقابلين وانما لم يذكر الاعتبار الذى لكل منهما بالقياس الى الآخر لانه قد ذكر فيما قبل حيث قال
وقد يتضادان ذاتا وعرضا قال ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول اه اقول العلتان
اى المحرك والمتحرك لا يكونان متحدين اى لا يجوز ان يكون المتحرك محركا لنفسه بل انما يكون المحرك امرا
مغايرا للمتحرك واحتج عليه بوجهين الاول لو كان المتحرك بعينه محركا لانتفى المعلول اى الحركة والتالى
باطل لان الحركة ثابتة بيان الملازمة ان الجسم المتحرك اذا كان بعينه محركا فاذا تحقق الجزء الاول من الحركة
يجب بقاؤه ببقاء الجسم لان الجسم لذاته مقتض له والجسم باق فيجب بقاء المعلول الصادر عنه
واذا وجب بقاء الجزء الاول امتنع تحقق الجزء الآخر لان الحركة انما يتحقق اجزاؤها على سبيل التجدد
والتقضى ولما امتنع تحقق الجزء الآخر من الحركة امتنع تحقق الحركة لامتناع تحقق الشىء بدون
تحقق اجزائه فثبت ان الجسم المتحرك لو كان محركا بعينه انتفى المعلول الذى هو الحركة الثانى ان الجسم
المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة فى جميع الاجسام وفى جميع الاوقات والتالى باطل لانا نشاهد
بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا فى بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات
الجسم لو كان مقتضيا للحركة لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما قوله
بخلاف الطبيعة المختلفة المسلمة فى حال ما اشارة الى جواب سؤال وارد على الدليلين تقريره

ان تعال الطبيعة تقتضى الحركة ولم يلزم من اقتضائها الحركة انتفاء الحركة وكذا لم يلزم من اقتضائها عموم الحركة
بالنسبة الى جميع الاجسام وفى جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم ايضا كذلك مقتضيا للحركة
ولا يلزم شىء مما ذكرتم فى الدليلين تقرير الجواب ان تعال الطبيعة مختلفة فى الاجسام مسلمة
للحركة لا مطلقا بل فى حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعى فتقتضيها لتحصل به فلا تكون
لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها بل تقتضى الجزء الاول لاجل ان تحصل لها الجزء
الثانى فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة فى جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية
فيها ولا فى جميع الاوقات لجواز انتفاء الحال التى يكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها قال المنسوب اليه
اربع اه اقول اراد ان يشير الى مباحث المنسوب اليه اى المقولة التى تقع فيها الحركة فنقول المراد بقولنا
ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع
لتلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع ولا نعنى بقولنا ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المقولة
موضوع حقيقى للحركة ولا ان المقولة بتوسطها تحصل الحركة للجوهر على معنى ان الحركة تقوم اولا بالمقولة
وبتوسطها تحصل للجوهر ولا ان المقولة جنس للحركة لما عرفت ذلك فنقول المقولات التى تقع فيها
الحركة اربع كم وكيف واين ووضع اما مقولة الجوهر فلا تقع فيها الحركة لان الجوهر اما بسيط او مركب
وبسائط الجواهر توجد دفعة وتفسد دفعة فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعلها الصرف كمال متوسط
وذلك لان الصورة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص لانها ان قبلت الاشتداد والتنقص فلا يخلو اما
ان يبقى نوع الجوهر فى وسط الاشتداد والتنقص او لا يبقى فان كان الاول فما تغيرت الحقيقة الجوهرية
بل انما تغير عارض لها فقط فيكون هذا استحالة لا كونا وان كان الثانى فيكون الاشتداد قد حدث جوهر آخر
فلذلك فى كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر ويبطل الاول فيكون بين جوهر وجوهر امكان انواع
جوهرية غير متناهية كما فى الكيفيات وذلك محال فى الجواهر دون الكيفيات اما بيان استحالته فى الجواهر
فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة فى الآنات لا يوجد شىء منها فى زمان والا لما وقعت الحركة حال
الحركة لان الاستقرار فى الزمان ينافى الحركة واذا كان كل منها فى آن فلا يخلو من ان يكون بين

جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء من الجوهرين المتعاقبين موجودا فيه او لا يكون
والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو مح والاول يستلزم ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة
وهو محال بالضرورة واما بيان عدم استحالته في الكيفيات فلانه على تقدير ان يكون بين كل كيفيتين
متعاقبتين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه لم يلزم منه محال لان الذات المتحركة
هو موضوع الكيفيات وموضوع الكيفيات يجوز بقائه بدون الكيفيات بخلاف الجواهر
فان الذات المتحركة هو الجوهر المنعدم او مادته وعلى التقديرين لا يبقى زمان انعدام الجوهرين المتعاقبين
فلا يكون المتحرك موجودا واما الجواهر المركبة فلانها تنعدم بانعدام جزء من اجزائها وانعدام كل جزء
منها دفعة لامتناع انعدام المركب دفعة فلا تقع فيها حركة واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية
بل تابعة لمتبوعاتها فان كان متبوعها قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها لانه لو بقي على حاله
واحدة عند تغير الموضوع لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض خلافه وكذا متى تابع
لمتبوعه فان كان متبوعه تقع فيه الحركة كان متى تقع فيه الحركة بتبعيته واما الجدة فيقع دفعة فلا تقع
فيها حركة واما مقولتا الفعل والانفعال فلا تتصور فيهما حركة وذلك لان الشيء لو انتقل من التبرد
الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا عند التسخن او لا يكون والاول بط لان التبرد توجه
الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ويمتنع ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها
الى الضدين وكذا الثاني لان التبرد لو لم يكن باقيا عند التسخن فالتسخن اما ان يوجد عند وقوف
التبرد فبينهما زمان سكون والا يلزم تتالي الآنات وهو محال فقي الكلام باعتبارين اه اقول
اراد ان يشير الى تفصيل وقوع الحركة في المقولات الاربع فبدأ بالكم والحركة تقع في الكم
باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار
الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل جزء منه اما جواز
وقوع التخلخل والتكاثف فلان الهيولى لا يكون لها مقدار لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة
الصور فيجوز ان لا يختص لذاته بمقدار دون ما هو اكبر واصغر منه فيجوز ان تخلع

مقدارا

مقدارا صغيرا او تلبس كبيرا او بالعكس والذي يدل على وقوع التخلخل والتكاثف وجهان احدهما
دخول الماء في القارورة المكبوبة على الماء تقريره ذلك ان القارورة لو امتصت فكبت على الماء يدخل
فيها الماء ودخول الماء فيها لا يتصور الا لوجهين احدهما ان القارورة لو امتصت خرج منها الهواء
وبقي مكان الهواء الخارج خاليا فيدخل فيها الماء عند الكب والثاني ان الهواء الباقي فيها بعد المص زاد
مقداره بسبب المص ليشغل المكان ويتكاثف ببرد الماء او بطبعه عند صعود الماء فيرجع الى حجمه
الطبيعي والاول مح لامتناع الخلاء فتعين الثاني فيقع التخلخل والتكاثف والوجه الثاني تصدع الآنية
عند الغليان تقريره ان الآنية اذا امتلئت ماء وشد راسها واغليت فعند الغليان تتصدع
والانصداع لا يتصور الا من ثلثة وجوه احدها بسبب حركة ما هو فيها الى الخارج والثاني بسبب
حركة ما هو خارج عنها الى داخل والثالث بسبب ازدياد مقدار ما فيها والاولان محالان اما الاول
فلان تلك الحركة ان كانت الى جهة وجب ان تنثقل الآنية اليها لان نقلها اسهل من صدعها وان كانت
الى جهات لزم صدور الافعال المختلفة عن الطبيعة المتشابهة واما الثاني فلانه لا ثقبة فيها فيمتنع ان
يدخل فيها ما هو خارج عنها واما النمو فهو ان يزيد مقدار الجسم بسبب اتصال جسم آخر فيه بحيث يحدث
فيه منافذ ويدخل فيها ويشبه بطبيعته زيادة في جميع الاقطار على تناسب طبيعي والذبول يقابله
وهو ان ينقص مقدار الجسم في الاقطار على التناسب بسبب انفصال بعض اجزائه ووقوع
النمو والذبول ظاهر فلا حاجة الى دليل يقام عليهما قال وفي الكيف كالاستحالة اه اقول اراد ان
يشير الى مباحث الحركة في الكيف واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد
صار حارا بالتدريج وبالعكس اي الماء الحار صار باردا بالتدريج والحركة في الكيف هي الاستحالة
قوله مع الجزم ببطلان الكمون والبروز اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه انا لا نم ان الماء
البارد اذا صار حارا فلا يكون تغيرا في هذا النوع من الكيفية حتى يلزم ان يكون استحالة او حركة
في الكيف وانما يكون تغيرا في هذا النوع من الكيفية ان لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق الكمون والبروز
كما هو مذهب اصحاب الكمون والبروز فانهم يقولون الاجسام لا يوجد فيها شيء من العناصر

بسيط اصر قابل لكل جسم فانه مختلط من جميع الطبايع الا انه يسمى باسم الغالب عليه فاذا لقيه
جسم من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يظهر ذلك المغلوب من الكمون الى البروز ويقاوم الغالب
ويختلط به فيحس بالمجموع احساسا لا يمكن التمييز بين احادها فيتخيل عندنا كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة
تقرير الجواب انا نجزم ببطلان القول بالكمون لتكذيب الحس لهما وذلك لان الماء لو كان فيه اجزاء
نارية فاذا لاقته البشرة فلا يخلو اما ان تصل الى تلك الاجزاء سطح البشرة حال كونها كامنة اولا
والقسمان باطلان اما الاول فلان البشرة لو وصلت اليها لوجب ان يحس بسخونتها كما يحس
بها لو اصار الماء حارا والحس يكذبه واما الثاني فلان الماء لطيف يسهل تفريق اتصال بعض اجزائه
عن البعض لا سيما ويزيل اتصاله عما يكون اتصاله به غير طبيعي فان اتصال الماء بالنار غير طبيعي واعلم
ان المانعين من الاستحالة فرقتان فرقة اصحاب الكمون والبروز وفرقة تزعم ان الحرارة في
الماء الحار ليست على سبيل البروز بل انما يسخن الماء بسبب نفوذ اجزاء نارية فيه من النار
المجاورة له وهذا المذهب ايضا باطل لتكذيب الحس له فان الجسم لو كانت حرارته بسبب ورود
الاجزاء النارية عليه من الخارج لكانت الاجزاء النارية الظاهرة فيه مساوية للاجزاء النارية الواردة
عليه وليس كذلك لان جبلا من الكبريت لو لاقته نار صغيرة كشعلة مصباح يصير كله نارا ويحرق ما
وفي الاين والوضع ظاهر اول وقوع الحركة في مقولة الاين والوضع ظاهر اما في الاين فلكونه معلوما
بالضرورة مدركا بالحس واما في الوضع فلان الافلاك يتحرك تحركها اما ان يكون مكانية اي اينية
اي ينتقل مكان المتحرك بتلك الحركة او وضعية اي يتبدل وضع المتحرك بتلك الحركة دون مكانه
بالتدريج والاول باطل لانه لا يتبدل مكانها بمعنى السطح الحاوي لان محدد الجهات لا حاوي له وكذلك الاستحالة
الحركة في الكيف والكلام عليها فان قيل ان الفلك كل جزء منه متحرك في المكان وكل ما كان كل جزء
منه متحركا في المكان فالكل منه متحرك في المكان اجيب بان الفلك لا جزء له بالفعل حتى يتحرك
ولو فرض له اجزاء فهي لا تفارق امكنتها بل تفارق كل جزء منها جزءا من مكان الكل ان كان
كله في مكان وليس مكان الجزء جزء مكان الكل بل جزء مكان الكل جزء مكان الجزء وذلك
كمحدب الفلك الاعظم

ولا يحس بسخونتها... ضعفه... المغلوب... كالهالك ولا... به غير طبيعي فانه... السعد... يكون حركته عن الطبع... فكيف يكون...

لان جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان محيط وليس اذا فارق كل جزء مكان نفسه فالكل يفارق
مكان نفسه لانه فرق بين قولنا كل جزء وبين قولنا مجموع الاجزاء وذلك لان كل جزء قد يكون
نصف المجموع والمجموع لا يكون نصف نفسه لان الكلية حقيقة خاصة مباينة لحقيقة كل واحد من الاجزاء (الى م)
الاجزاء **قال** ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار اه **اقول** اراد ان يشير الى وحدة
الحركة وتعددها فقال ويعرض لها اي تعرض للحركة وحدة شخصية باعتبار وحدة المقدار اي الزمان
فانه لو تعدد لم يكن الحركة واحدة بالشخص فان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان او استحال من
بياض الى سواد في زمان ثم انتقل من المكان الاول الى المكان الآخر او استحال من البياض الى السواد
لم يكن الانتقال الاول والاستحالة الاولى بعينه الآخر لامتناع اعادة المعدوم لان الانتقال الاول
والاستحالة الاولى قد انعدم بانقضاء الزمان الاول وباعتبار وحدة المحل اي ما فيه الحركة اي الحركة تعرض
لها وحدة الشخص باعتبار وحدة المقولة التي وقعت فيها الحركة لانه لو تعددت المقولة لم يجب ان
يكون الحركة واحدة بالشخص فانه يمكن ان يقطع متحرك مسافة معينة ومع ذلك يستحيل وهو بحيث يكون
زمان هذه الحركات واحدا فيكون الزمان واحدا والمقولة متعددة فلم يتحد الحركة بالشخص وباعتبار
القابل اي الموضوع الذي يتحرك اي الحركة تعرض لها وحدة بالشخص باعتبار وحدة المتحرك فانه لو تعدد
المتحرك لم يكن الحركة واحدة بالشخص لامتناع قيام العرض الواحد بموضوعين فثبت ان وحدة
الحركة بالشخص يتوقف على وحدة الزمان والمحل والقابل واما وحدة المحرك فغير معتبرة في وحدة الحركة
الشخصية فانا لو قدرنا محركا حرك جسما وقبل انقطاع حركته حركه محرك آخر كانت الحركة واحدة بالشخص
مع تعدد المحرك وانما كانت واحدة بالشخص لان الحركة المتصلة وان صدرت عن محركين لكن يبقى
هويتها الاتصالية فيكون واحدة بالشخص واتحاد المبدأ والمنتهى لازم عند اتحاد الامور الثلثة
لكن وحدة كل منهما غير كافية فان المتحرك من مبدأ واحد قد ينتهي الى شيئين وبالعكس اي والمنتهى
الى شيء واحد قد يتحرك من مبدأين واختلاف المتقابلين اي المبدأ والمنتهى والمنسوب اليه اي ما فيه
الحركة تقتضي اختلاف الحركة بالنوع فان الحركة من المركز تخالف بالنوع الحركة من المحيط وكذلك

الحركة الى المركز تخالف بالنوع الحركة الى المحيط والحركة من السواد الى البياض تخالف الحركة من الحار
الى البرودة ولا يشترط اختلاف الموضوع في اختلافهما بالنوع لان اضافة الحركة الى الموضوع
امر خارج عن ماهية الحركة عارض لها واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف الموصوفات
في الماهية وذلك لان افراد النوع الواحد مختلفة بالعوارض مع اتحادها بالماهية ولا يشترط ايضا
اختلاف الازمنة في اختلافهما بالنوع لانها من عوارض الحركة واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف
الموصوفات بالماهية ولا يشترط ايضا اختلاف المحركات والا لكان كلما اتحد المحرك اتحدت الحركات
بالنوع وليس كذلك لان المحرك الواحد قد يفعل حركات مختلفة بالماهية والمحركات المختلفة قد يفعل كل
واحد منها حركة موافقة في النوع لحركة اخرى وتضاد الاولين اي المبدا والمنتهى يقتضي تضاد الحركة
كالحركة من السفل الى العلو وبالعكس ولا مدخل للمبدا والمنتهى في انقسام الحركة ولا للفاعل فيه
بل انقسام الحركة بحسب انقسام الزمان وبحسب انقسام المسافة لانطباقهما على الحركة وبحسب انقسام
الموضوع لان الحركة عرض حال في الجسم والجسم منقسم والحال في المنقسم منقسم **قال** وتوصف بها
كيفية تشتد اه **اقول** اراد ان يشير الى انقسام الحركة الى السريعة والبطيئة فقال وقد توصف
الحركة بكيفية تشتد الحركة بسبب عروض تلك الكيفية وتسمى تلك الكيفية سرعة فتكون الحركة سريعة
وقد تعرض لها كيفية تضعف الحركة بسبب عروض تلك الكيفية وتسمى تلك الكيفية البطؤ فتكون الحركة
بطيئة والحركة السريعة هي التي تقطع المسافة المساوية في زمان اقصر او مسافة اطول في الزمان
المساوي او الاقصر والبطيئة بالعكس اي هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة
الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطؤ لكن
لان السرعة والبطؤ يقبلان الاشتداد والتنقص ولا شيء من الفصول بقابل لهما فلا شيء من السرعة
والبطؤ بفصل ولو لم يكن شيء منهما فصلا لم يكن اختلاف الحركات في السرعة والبطؤ موجبا
لاختلاف الماهية وسبب البطؤ الممانعة الخارجية ان كانت الحركة طبيعية والممانعة الداخلية اي
اي الطبيعة ان كانت الحركة قسرية وكلاهما ان كانت الحركة ارادية وقيل ان سبب البطؤ

لما فرغ من بيان ... وحدتها وتعددها ... ووضعها

تخلل السكنات في الحركة البطيئة ورده المص بانه لو كان البطؤ بسبب تخلل السكنات في الحركة
البطيئة لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطؤ والتالي باطل بالحس بيان الملازمة انه
لو كان البطؤ لاجل تخلل السكنات لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي
يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى حركاته في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة
الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره
ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف مرة واذا كان كذلك وجب
ان يكون السكنات المتخللة في حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف مرة
فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة مع انها متصفة بالسرعة **قال** ولا اتصال لذوات
الزوايا اه **اقول** اراد ان يشير الى ان كل حركتين مستقيمتين مختلفتين كالحركة الصاعدة
والهابطة بينهما زمان سكون فقال لا اتصال لحركات ذوات زوايا وهي الحركات المختلفة التي تكون
على خط مستقيم ولا لذوات انعطاف وهي الحركات المختلفة التي لا تكون على خط مستقيم وبالجملة لا
اتصال للحركات المختلفة بعضها ببعض بل يكون بينهما زمان وهذه المسئلة مختلف فيها فذهب افلاطون
الى نفي زمان السكون بينهما وذهب ارسطو الى اثباته واختاره المص واحتج عليه بان الجسم
المتحرك الى حد ما من حدود المسافة وصوله الى ذلك الحد آني لانه لو كان الوصول في الزمان والزمان
منقسم ففي بعض ذلك الزمان لا يخلو اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد اولا فان كان الاول
فذلك البعض هو زمان الوصول لا المجموع وان كان الثاني فالوصول في الباقي من الزمان فزمان
الوصول هو الباقي لا المجموع واذا كان الوصول في آن فلا بد وان يكون الميل الموصل الى ذلك
الحد موجودا في آن الوصول لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد ويجب تحقق العلة
القريبة عند تحقق المعلول ثم ان الجسم لو تحرك عن ذلك الحد ورجع عنه بعد ان كان واصلا فلا بد وان
يفارق عنه بميل آخر هو علة رجوعه عن ذلك الحد ويكون ذلك الميل مخالفا للميل الاول لامتناع ان يكون
الميل الواحد علة للوصول الى الحد واللاوصول اليه وذلك الميل موجود في آن اللاوصول ويكون آن

الف م

... لكونه على

اللا وصول مغايرا لان الوصول لامتناع وجود ميلين مختلفين لجسم واحد في آن واحد فلا بد اما ان يكون بين الآنين زمان اولا والثاني بط والالزم تتالي الآنات فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو محال فتعين الاول والمتحرك المذكور ليس بمتحرك في ذلك الزمان لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فوجب زمان سكون بين الحركتين فلا يتصل الحركة الثانية بالاولى وهو المط قال والسكون حفظ النسب اه اقول اختلفوا في ان السكون هل هو ضد الحركة او عدمها عما من شانه ان يتحرك واعلم ان الجسم اذا لم يتحرك عن مكانه كان هناك امران حصول زمان احدهما عدم الحركة عنه مع ان من شانه ان يتحرك والثاني له موجود زمانا فان كان السكون هو الاول والثاني لازم له كان السكون عدميا وان كان بالعكس كان السكون وجوديا فالحكماء ذهبوا الى الاول والمتكلمون ذهبوا الى الثاني فيكون النزاع لفظيا لكن الحكماء قالوا ان العقلاء اجمعوا على ان الحركة مقابلة للسكون والمقابلة بينهما لا يتحقق الا اذا تصور من السكون الامر العدمي لان المتقابلين لا بد ان يكون حدا بما مقابلين في اما ان يجد الحركة اولا ثم يطلب للسكون حدا يقابل ذلك الحد او بالعكس فان كان الاول وكان حد الحركة انها كمال اول لما بالقوة في الحد ثلاثة الفاظ الكمال والاول والقوة فالحد الذي يكون للسكون لا بد وان يكون مقابلا لشيء منها فعلى تقدير ان يكون السكون هو الامر الثبوتي لا يكون حده مقابلا للكمال لان مقابله عدمي بل لا بد وان يعتبر الكمال في حد فتعين ان يوخذ في حده ما يقابل احد اللفظين الآخرين هكذا السكون كمال ثان لما بالقوة او كمال اول لما بالفعل والاول يقتضي ان يكون قبل سكون حركة والالم يكن السكون كمالا ثانيا والثاني يقتضي ان يكون بعد كل سكون حركة والالم يكن السكون اولا ومفهوم السكون لا يقتضي شيئا من الامرين فسكون الحد باطل فينبغي ان يورد في حد السكون ما يقابل الكمال وهو عدمي فيلزم ان يكون السكون عدميا واما ان يحد السكون اولا ثم يحد الحركة بما يقابله فعلى تقدير ان يكون السكون ثبوتيا لا يمكننا تعريفه الا بما يتصور منه استمرار ذلك الامر الثبوتي وذلك لا يمكن الا بذكر الزمان او لواحقه مثل ان يقول انه الحصول في المكان الواحد زمانا او اكثر من آن واحد او الحصول في مكان بحيث يكون قبله وبعده فيه وكل ذلك لا يعرف الا

بالحركة

مطلب

بالحركة التي فرضنا انها لا يعرف الا بعد معرفة السكون فيلزم منه الدور وهو مح فتعين ان يحد الحركة اولا ثم ما يقابل ذلك الحد للسكون ولا يمكن ذلك الا بان يكون السكون عدميا والمص اختار ان التقابل بين الحركة والسكون تقابل التضاد وفسر السكون بحفظ النسب بين الاجسام الثابتة على حالها وفيه نظر فانه يلزم ان يكون التعريف الذي للحركة مقابلا لهذا فسكون الجسم الواحد ليس بمتحرك ولا ساكن واختلفوا في ان المقابل للحركة هل هو السكون فيما عنه الحركة وهو المبدا او السكون فيما اليه الحركة وهو المنتهى فذهب بعضهم الى الاول والآخرون الى الآخر واحتج الاولون بان المقابل للحركة لا يخرج عنهما والثاني ممتنع لان الحركة متادية الى السكون في نهايتها والشيء لا ينتهي الى مقابله فتعين الاول وفيه نظر فان الحركة تنتهي الى عدمها والا لكان كل ما هو مقابل للعدم فبالضرورة ينتهي اليه واختار المص ان السكون يقابل الحركتين اي الحركة عنه والحركة اليه اي الحركة عن المبدا والحركة الى المنتهى واليه اشار بقوله يقابل الحركتين ويلزم منه ان يكون السكون في المبدا والمنتهى مقابلا للحركة اما بيان ان الحركة عنه واليه مقابلة للسكون فلان السكون ليس عبارة عن عدم حركة خاصة والا لكان كل متحرك بغير تلك الحركة ساكنا لان كل متحرك بغير تلك الحركة فقد عدم عنه تلك الحركة بل هو عبارة عن عدم كل حركة فسكون الحركة عن المبدا والحركة الى المنتهى كل منهما تقابل السكون ولزم منه ان يكون السكون في المبدا والمنتهى مقابلا للحركة والسكون في غير الاين من المقولات التي وقعت فيها الحركة عبارة عن حفظ النوع في المقولة التي وقعت فيها الحركة قال ويتضاد لتضاد ما فيه اقول السكون قد يعرض له تضاد كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو بتضاد ما فيه السكون اعني المكان الذي فيه سكون الجسم او النوع الذي يكون السكون فيه فان السكون في المكان الاعلى يضاد السكون في المكان الاسفل وسكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة قال ومن الكون طبيعي وقسري اه اقول الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى الطبيعي والقسري والارادي لان مبداه اما خارج عن ذات الكائن اولا والثاني اما ان يكون بالشعور اولا فالذي مبداه غير خارج وبدون الشعور هو الطبيعي والذي مبداه خارج هو القسري والذي مبداه غير خارج وبالشعور هو الارادي فطبيعي الحركة انما يحصل عند حصول امر غير

طبيعي

لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة باقية قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضى للثابت بالذات بل لا بد من
مقارنة امر آخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي ليرد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالاشتغال عن ذلك
الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة تقتضي الحركة الى الامر
الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم تقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة
عند رده الى الحالة الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا تكون الحركة الدورية
طبيعية لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المط بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر
الغير الطبيعي بالحركة فكل حركة طبيعية فهي لتستدعي هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من
الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة تفرض ان تكون مطلوبة بالحركة تكون مهروبا عنها بسلك الحركة ومن
المحال ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع فان قيل الحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول
اليها يفارقها بالطبع فيكون المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة تفرض في الحركة المستقيمة
فانها وان كانت مطلوبة بالطبع مهروبا عنها بالطبع لكن لا بكون الحركة واحدة لان الذي يهرب عنها حركة غير
الحركة التي بها يطلب الوصول اليها بالطبع والحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدا
خارجي وتلك القوة قابلة للضعف فلا يزال الضعف يتصاعد بما في الجسم المخروق بالحركة الى ان تصير مغلوبة
للطبيعة فتستولي الطبيعة وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي والسكون الطبيعي يستند
الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي قال ويوصف
البساطة ومقابلها الحركة خاصة اقول الحركة قد تكون بالذات وهي الحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة وقد
تكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن
عدم بقاء مسامته مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان تعرض له الحركة بالفعل وقد لا
يكون قابلا لها مثال الاول حركة النملة على الرحى مثال الثاني حركة الصورة الحالة في الهيولى لا اعرفت ذلك فنقول
الحركة قد تكون بسيطة وهي مثل حركة الحجر الى فوق وقد تكون مركبة مثل حركة النملة على الرحى لما كانت مخالفة لحركة
الرحى في الجهة فان كلا من حركة الرحى وحركة النملة بالنظر الى نفسها بسيطة لكن لا بالنظر الى حركة النملة من حيث

حاصلة

حاصلة من حركتها بالذات وحركتها بالعرض بسبب حركة الرحى يكون مركبة والحركتان اذا تركبتا وكانتا الى جهة
واحدة احدثتا حركة تساوي مجموعهما وان كانتا في جهتين متضادتين احدثتا حركة مساوية لفضل البعض
على البعض او سكونا ان لم يكن فضل فالحركة المركبة لا يتصور الا في متحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد
المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين قال ولا يعلل الجنس ولا الانواع بما يقتضي الدور اقول اختلف المتكلمون
في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس للانواع الاربعة هل هو معلل بمعنى ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه
يوجد معنى آخر يعلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى
المذكور هو الكائنة فاشار المص الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول في الحيز ولا الانواع اي الحركة والسكون
بما يقتضي الدور وهو الكائنة وذلك لان الكائنة عندهم معللة بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول في الحيز
وانواعه بها لزم الدور هذا ما فهمته منه قال الخامس متى اه اقول الجنس الخامس من المقولات التسعة متى وهو
نسبة الشيء الى الزمان وهو كونه فيه نفسه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء تقع في طرف الزمان اعني الآن ولا تقع في
الزمان ويسئل عنه بمتى واذا انتسب الشيء الى الزمان فاما ان ينتسب الى زمان مطابق ولا يفضل عليه كقولهم كان مبدا
الامر وقت الزوال او الى زمان اعم من ذلك كقولهم كان هذا الامر في سنة كذا ولم يكن في جميع السنة بل في جزء منها والاول
حقيقي والثاني غير حقيقي كالاين لكن الزمان المطابق مخالف للمكان المطابق في انه يشترك الزمان الواحد الحقيقي الى اشياء
كثيرة بخلاف المكان الحقيقي الواحد فانه لا يمكن ان ينتسب الى اكثر من شيء واحد قال والزمان مقدار الحركة اه اقول
لما كان متى نسبة الى الزمان اراد ان يشير الى ماهية الزمان فقال الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان
للحركة باعتبار اجزاء الحركة يعني وتنقسم باعتبار مجرى المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متاخرا بحسب التقدم بعض اجزاء
المسافة وتاخر بعضها بحسب الوضع والمتقدم من الحركة ما يوجد في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يوجد في المتاخر
من المسافة لكن المتقدم من المسافة يوجد مع المتاخر منها بخلاف المتقدم والمتاخر من الحركة فانهما لا يوجدان معا فيكون
للمتقدم والمتاخر خاصية يلحقهما من جهة عروضهما لاجزاء الحركة ويكون للحركة مقدار بحسب التقدم والتاخر العارضين لها
باعتبار اجزائها غير اعتبار عروضهما للمسافة ولها مقدار آخر من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها
فالزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار انهما لا يجتمعان في الوجود معا ولما كان الزمان

ظاهر الانيق حتى ان الماتن اشار الى بيان ماهيته ولم يتعرض لوجوده قال وانما يعرض المقوله بالذات للمتغيرات اه اقول
مقوله متى انما يعرض بالذات للمتغيرات كالحركه وما يشبهها من الامور ويعرض لعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض
فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيره له كالاجسام فانها بواسطه عروض المتغيرات لها يعرض
لها متى ولا يتوقف وجود عروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان عروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة
تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمه على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القائم به فيكون عروض
المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو افتقر وجود المعروض او عدمه اليه لزم الدور والكل
يعني الآن لا يكون جزءا للزمان لانه فصل مشترك بين الماضي والمستقبل فلو كان جزءا للزمان لما امكن قسمة الزمان
الى قسمين مثلا نقول من الغداة الى الان ومن الان الى العشاء فان كان الآن جزءا لم يكن هذا القسمة صحيحا لانه
ح يكون غير داخل في القسمين وموجودا من الشيء المنقسم الى قسمين فيلزم المثلث والآن عرض حال في
الخطين كالنقطة فانه فصل مشترك بين الخطين وهو عرض حال في الخط قوله وعدمه آني الزمان اشاره الى جواب
دخل مقدر توجيهه ان يقال الان جزء من الزمان لان الآنات متتاليه فيكون الآن جزءا له وانما قلنا ان الآنات
متتاليه لان عدم الان اما على التدريج او دفعه والاول باطل والا كان الان زمانيا والثاني يقتضي ان يكون عدمه
متصلا بان وجوده فيلزم تتالي الانين فيلزم ان يكون الان جزءا من الزمان لان عروضه انما يكون على تقدير ان
يكون الزمان متصلا وعلى تقدير تتالي الانين لا يكون الزمان متصلا فيلغو توجيه الجواب ان يقال قولكم عدم الآن
اما ان يكون على التدريج او دفعه تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده
لا على معنى ان عدمه شيء واحد متصل منطبق على زمان لا الحكم ان لو وجد الا في الزمان كالحركه بل معنى ان لا يوجد في عدمه
ذلك الزمان آن لا يكون فيه فيكون عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه وذلك كالنقطة فانها
موجوده في طرف الخط وليس بوجوده في نفس الخط المتصل فيصدق انها معدومه في نفس الخط ولا يصدق انها
معدومه في طرفه وحدوث العالم يستدعي حدوثه اعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تع حادث يلزم
منه ان الزمان ايضا حادث لان الزمان ايضا من جملته قال السادس الوضع اه اقول الجنس السادس
من المقولات التسع الوضع وهو هيئه يعرض الجسم لاجل نسبتين نسبه تقع بين اجزائه وبين الجهات او بان يكون لبعضها

حاويه

موازاة وانحراف ونسبه لها بالقياس الى امور خارجه عن موضع تلك الهيئه اما امكنه او ممكنات محويه كالقيام والقعود والاستلقاء
والانبطاح والوضع يطلق على معنيين آخرين احدهما كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشاره حسيه فالنقطه بهذا
المعنى ذات وضع دون الوحده والثاني هيئه تعرض للشيء بالقياس الى نسبه اجزائه بعضها الى بعض والاول منها واحد من المقولات
التسع وفي الوضع تضاد لان وضع الانسان رجلاه على الارض ورأسه في الهواء مضاد لوضعه لو كان بالعكس
من ذلك لانهما امران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه وبينهما غايه الخلاف وفي الوضع شده
وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا وانحناء من غيره قال السابع الملك اه اقول الجنس السابع من
المقولات التسع الملك وهو نسبه الشيء الى ملاصق ينتقل بانتقاله كالتسلح والتعمم والتقمص والتختم ومنه جزئي
كهذا التسلح وكلي كالتسلح ومنه ذاتي كحال الهره عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه قال
الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل اه اقول الجنس الثامن والتاسع من المقولات التسع هو ان
يفعل وان ينفعل وهو عبارة عن تاثير الشيء في غيره مادام غير قار الذات كحاله مادام يؤثر وهو ان يفعل
وذلك مثل المسخن مادام يسخن والقاطع مادام يقطع واما ان ينفعل فهو عبارة عن تاثر الشيء عن غيره
مادام يتاثر كالتسخن مادام يتسخن والتبرد مادام يتبرد والتقطع مادام يتقطع واختلفوا في ان
هاتين المقولتين هل هما من الموجودات الخارجيه او اعتباريتان لا وجود لهما في الذهن
واختار المص الثاني قال والحق ثبوتهما ذهنا لا لو كانتا موجودتين في الخارج لزم
التس والتالي باطل بيان الملازمه انهما لو كانتا موجودتين في الخارج فالمؤثريه
من لواحق المؤثر والمتاثريه من لواحق المتاثر فيفتقر ان الى ما فيكون
تاثر كل واحد منهما فيهما بلحقه زايدا عليه والكلام فيهما كالكلام
في الاوليين ويلزم التسلسل م م م
قد تم مباحث الاعراض بعون الله المنزه عن الاغراض
يوم الجمعه من شهر رجب سنه سبع وثمانين
وثمانمايه في بلاد معنيا
م

من مكتوبات العبد الدني ابن ناصر الدين اليمني

[illegible]

[illegible]

الاصل المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته وآثاره

وفيه فصول الاول في وجوب الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب
الا فيلزمه لاستحالة الدور والتسلسل الشرح لما فرغ من المقصد
شرع في المقصد الثالث وذكر فيه ثلاثة فصول الاول في اثبات الصانع
الثاني صفاته مما يجوز عليه ومما لا يجوز عليه الثالث في افعاله وآثاره
وابتدا باثبات وجوده لانه هو الاصل والدليل عليه انه لا شك في
وجود موجود فذلك الموجود لا يخلو اما ان يكون واجبا او ممكنا فان
كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة فذ
لك المؤثر الموجود لا يخلو اما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان الاول
فهو المطلوب وان كان الثاني فله مؤثر موجود فذلك الموجود ان كان واجبا
فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد وان ينتهي الى مؤثر موجود واجب
والا لدار او تسلسل وكل منهما باطل لما مر في المقصد الاول في فصل العلة
والمعلول الاصل الثاني في صفاته مع وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب
والوسائط غير معقولة ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين
واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم واتساع الفعل مع العدم ليس
فعل الضد الشرح لما فرغ من الفصل الاول شرع في الفصل الثاني فبدا
بالقدرة وذهب جميع المليين الى ان تاثيره تعالى في ايجاد العالم بالقدرة والا
ختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهبت الفلاسفة الى ان تاثيره
في وجود العالم بالايجاب على معنى ان العالم لازم لذاته كلزوم الشمس بالاضاءة
فانه لازم لذاتها واحتج عليه اي انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون
تاثيره تعالى فيه بالايجاب والاول ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث فانتفى

الثاني

الثاني بيان الملازمة انه لو كان تاثيره في وجود العالم لو كان بالايجاب يلزم قدمه لانه
ح لا يخلو اما ان لا يتوقف وجوده عنه على شرط او يتوقف على شرط قديم وعلى
التقديرين يلزم قدمه والا لزم تخلف الاثر على المؤثر التام وهو محال او يتوقف
على شرط حادث وهو باطل والا لم يكن العالم على ما قيل بعضه ولانه يتوقف على شرط
حادث فالكلام فيه كالكلام في العالم ولزم التسلسل اما في الازل كان حدوثه
بحدوث شرط آخر مقارن او لا الى اول ان كان بحدوث شرط زائل
لانه ح يكون حادث مشروطا بحادث آخر قبله ويلزم منه حوادث لا اول
لها وكلاهما محال لما مر فثبت انه لو كان تاثيره في وجود العالم يلزم منه قدمه و
نفي اللازم ينافي لعين الملزوم واذا انتفى كونه موجبا تعين ان يكون
قادرا مختارا اذ لا واسطة بينهما لان صدور الفعل اما مع جواز ان
لا يصدر عنه او مع امتناع ان لا يصدر عنه فان كان الاول كان
المؤثر قادرا وان كان الثاني كان المؤثر موجبا فعلى والواسطة غير
معقولة اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور توجيهه ان
يقال ما ذكرتم في الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر
ولم يقتض ان يكون واجب الوجود تعالى هو القادر فلم لا يجوز ان يكون
الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما ليس
بجسم ولا جسماني قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد العالم
بالقدرة فتقرير الجواب ان الواسطة بين الواجب تعالى والعالم
غير معقولة لان ذلك القادر الذي هو الواسطة يمتنع ان يكون واجب
الوجود لامتناع اجتماع واجبي الوجود في الوجود ولانه ح لا يكون
صادرا عن الواجب تعالى واذا لم يكن واجبا يكون ممكنا فيكون محله

العالم لان المراد من العالم ما سوى الله تعالى فلا يكون واسطة بين الله وبين
العالم والا يلزم ان يكون واسطة بين الله تعالى وبين نفسه ومنهم
من قال في دفع هذا الاعتراض لا يجوز ان يكون واجب الوجود موجبا
مقتضيا للقادر على سبيل الايجاب لان القادر من شانه التغير والاختلاف
والموجب لا يقتضي الا امرا ثابتا على نهج واحد غير مختلف وفيه نظر
اذ يجوز ان يكون الاختلاف في التغير راجعا الى قدرة القادر لا الى المو
جب فتامل ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين جواب
معارضة للدليل المذكور توجيه المعارضة ان يقال الدليل الذي ذكرتم
وان دل على ان واجب الوجود قادر لكن عندنا ما ينفيه وذلك لان القادر
على التفسير الذي ذكرتم ومعناه الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم
يترك محال وذلك لان المؤثر في وجود الشيء ان استجمع جميع ما لا بد منه في
المؤثرية وجودا كان او عدما امتنع منه الترك لامتناع عدم الاثر
عند وجود المؤثر التام بالضرورة فلا يكون متمكنا من الترك فلا يكون
قادرا وان لم يستجمع امتنع الفعل لامتناع وجود الاثر عند عدم المؤثر
التام بالضرورة فلم يتمكن من الفعل فلا يكون قادرا واذا امتنع ان
يكون المؤثر قادرا امتنع ان يكون الواجب قادرا لانه مؤثر توجيه الجواب
ان يقال انا نختار ان المؤثر مستجمع لجميع الشرائط التي لا بد منها في المؤثرية
واستجماعها بان يكون المؤثر المختار ما هو دائم قدرته التي تستوي بالقياس
الى طرفي الفعل والترك ومع داعيه الذي يرجح احد الطرفين ويجب
وقوع الفعل بعدهما فالوجوب بالقدرة والداعي والوجوب بالقدرة
والداعي لا ينافي تمكنه من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة

القدرة وحدها فان وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي والامكان
اي استواء الطرفين وتمكنه من الفعل والترك باعتبار القدرة وحدها
وقيل في جواب هذه المعارضة المؤثر المستجمع لجميع ما لا بد منه في المؤثرية
يكون بان يصدر الاثر وبانه لا يكون في حال الاستواء الحاصل
فلا يمتنع الترجيح وفيه نظر لانه ح يكون مرجحا لاحد طرفي الممكن على
الاخر ويكون من بعض تجويز انقلاب الممكن لذاته في وقت واجبا
لذاته في وقت لو ما صدر بان اثبات المصدر لافعال المختار يجوز
ان يختار احد الجائزين لا لمرجح وذلك لان الجائع يختار
احد الرغيفين المتساويين من غير ترجيح احدهما على الاخر
وكذلك الهارب من السبع والعدو يختار احد الطريقين
المتساويين من غير ترجيح احدهما على الاخر لانا
نقول المختار هو الذي يكون فعله تبعا لارادته
وداعيه والداعي يكون في الترجيح والجائع والهارب
لم يختر كل منهما احد المتساويين بل غايته ان الترجيح غير
معلوم وعدم العلم لا يقتضي عدم الوقوع
في نفسه واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم
جواب معارضة اخرى للدليل المذكور توجيهه ان يقال
ما ذكرتم وان دل على انه قادر لكن عندنا ما ينفيه و
ذلك لان المؤثر في الشيء لو كان قادرا فتمكنه اما ان يكون ثابتا
حال حصول احد الطرفين او قبل حصول منهما
والاول محال لان حال حصول ذلك الطرف يكون واجب الحصول

واذا كان ذلك الطرف واجب الحصول كان الطرف الآخر
ممتنع الحصول واذا كان فلا يكون ممكنا من الطرفين لاستحالة
التمكن من الواجب والممتنع والكلام الصالح لانه ح يكون ممكنا من
الطرفين بالنسبة الى الاستقبال لكن بشرط الحصول في الا
ستقبال حصول الاستقبال في الحال محال فشرط الحصول في
الاستقبال محال والموقوف على المحال محال فالحصول في الاستقبال محال
فلا يكون مقدورا تقرير الجواب ان يقال اقتدار القادر على الفعل
في الاستقبال مع عدم الوقوع في الحال ممكن في الحال ومع
الوقوع في الحال ممتنع في الحال والمحال انما يلزم من جمع الوقوع
في الحال ومن وقوع العدم ووقوع الفعل والحاصل
ان شرط الحصول في الاستقبال التمكن بالنسبة الى الاستقبال
في الحال لان حصول الاستقبال في الحال واقتدار المتمكن من
الفعل بالنسبة الى الاستقبال مع عدم الوقوع في الحال
ممكن في الحال فعلى هذا واقتدار الفعل ليس فعل الضد
جواب معارضة لغوي للدليل المذكور توجيهها لو قال
لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين لان القادر
متمكن منهما والتالي باطل لان الترك غير مقدور لانه عدم والعدم
نفي محض والنفي المحض لا يكون مقدورا تقرير الجواب لو
قال ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح منه ان لا
يفعل لا ان يفعل الترك فاقتدار الفعل غير فعل الضد
اي غير فعل الترك الاصل وعمومية العلة فيلزم

١٥٧

عمومية الصفة الشرح لما بين ان الله تعالى قادر اراد ان يبين انه
قادر على كل الممكنات والدليل عليه ان علة المقدورية عامة في جميع
الممكنات وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة اي المقدورية بالنسبة
الى جميع الممكنات واما قال ان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات — قلنا
ان علة المقدورية الامكان لان الامتناع والوجوب يحيلان
المقدورية والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون
جميع الممكنات مقدورا له تعالى فيكون قادرا على جميع الممكنات
الاصل والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلايل العلم والا — خبر عام
الشرح لما فرغ من بيان كونه قادرا اراد ان يشير الى انه عالم اتفق
جمهور العقلاء على انه تعالى عالم الا قدماء الفلاسفة فانهم العلم حصول
صورة المعلوم في العالم وهو يستدعي اضافة ما للعالم الى المعلوم
والعالم والمعلوم لو كانا متغايرين فلا بد من ان يتصور العالم
يتصور المعلوم ولا يمكن يقبل الواجب الوجود شيئا من غيره
وان كانا واحدا فلا بد فيه من تغاير اعتباري ح يتصور الاضافة بينهما
ولا كثرة في واجب الوجود بوجه من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه ق
احتج المصنف على مذهب الجمهور بوجه الاول تقريره ان في
افعال الله تعالى محكمة متقنة فيها ترتيب عجيب وتاليف لطيف
يظهر لمن تامل احوال الخلق وتشريح الاعضاء وتفكر في هيئة الا
فلاك ووجود النيرات العلوية وحركاتها وبديهة العقل
حاكمة بان امثال ذلك لا يصدر عن الجاهل ولا يتكرر
وقوع الفعل المحكم المتقن من فاعل جاهل الكلام انه تعالى

مجرد لما عرفت ولما سيأتي وكل مجرد عالم لما عرفت ايضا الثا
لث انه تعالى مبدأ لجميع الموجودات لانها اما مستندة اليه بلا
واسطة او بواسطة والله تعالى بذاته لان العلم عبارة عن حضور عالم
المدرك عند المجرد والله تعالى لا يغيب عن ذاته فيكون عالما
بذاته وقد عرفت ان العلم بالعلة يستدعي العلم بالمعلول فيلزم
ان يكون عالما بجميع الموجودات والوجه الثالث عام اي بالعلم
يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني
فانهما يدلان على انه تعالى عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى
جميع الموجودات الاصل والتغاير اعتباري الشرح هذا
جواب اعتراض وارد على كونه عالما بذاته تقرير الاعتراض ان
العلم يستدعي اضافة والاضافة لا تتصور بدون المنتسبين والله
تعالى منزه عن الكثرة واحد حقيقي لا تثنية فيه اصلا فيمتنع ان
يكون عالما بنفسه تقرير الجواب ان علمه تعالى بذاته عين ذاته
بالذات ومغاير له بنوع من الاعتبار وتغاير الا
عتبار كاف في تحقق الاضافة لان الاضافة لا تستدعي تغاير
المنتسبين بالذات وقيل تغاير الاعتبار انما يكون
بحسب تغاير كونه عالما ومعلوما وتغاير كونه عالما
ومعلوما انما يتحقق باعتبار قيام العلم به فيكون تغاير الا
عتبار فرعا على قيام العلم فلو كان قيام العلم به فرعا
لتغاير الاعتبار لزم الدور اجيب بان تغاير الاعتبار انما يتوقف
على تغاير

تغاير العالم والمعلوم بالاعتبار وتغاير العالم والمعلوم بالاعتبار لا يتوقف على قيام العلم
بل يتوقف على امكان كونه عالما ومعلوما واعتبار كونه عالما ومعلوما لا يتوقف على تغاير
العالم والمعلوم بالاعتبار فلا يلزم الدور الاصل ولا يستدعي العلم صورا مغايرة
للمعلومات عنده لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا الشرح
هذا جواب اعتراض على انه تعالى عالم بغيره من الموجودات والمكونات لا يتحد بالعالم
لعالم ولا بعضها مع بعض بل يكون صورا مغايرة له متقررة في ذاته فيكون ذاته
فيكون ذاته قابلا وفاعلا معا ويكون موصوفا بصفات حقيقية ويكون محلا لمعلولاته
الممكنة المتكثرة تقرير الجواب انه تعالى كما لا يحتاج في كونه عالما بذاته الى صورة غير
ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في علمه بما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذلك
الصادر وكونه تعالى محلا لتلك الصور المعلومة ليس بشرط في علمه بها بل حصول الصور
للعالم هو علمه به فلو حصل الصور بوجه اخر غير الحلول في العالم حصل العلم ولا شك
ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره اشد من حصول الشيء لقابله فاذن واجب
الوجود تعالى وتقدس عالم بجميع الموجودات من غير ان يحل فيه لان الموجودات
باسرها حاصلة من حيث انها صادرة عنه لا يعزب عنه مثقال ذرة محيط بجميع
الكليات والجزئيات على الوجه الكلي والجزئي من غير لزوم محال الاصل والتغير في الاضافات ممكن
الشرح هذا جواب عن اعتراض وارد على كونه تعالى عالما بالجزئيات على سبيل الجزئي
على ما يستحيل انه واقع قبله او وقع الآن او لم يقع بعد تقرير الجواب انه تعالى لو كان عا لما
بالجزئيات علما زمانيا لكان محلا للتغير لان هذا النوع من العلم يحدث مع حدوث المعلوم
ويزول مع زواله والتالي باطل تقرير الجواب انا نمنع بطلان التالي لان التغير في الا
ضافات والتغير في الاضافات جائز لانه لا يوجب التغير في الذات لان التغير في الاضافات
الاصل ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين الشرح هذا جواب عن

اعتراض على كونه تعالى عالما بالامور المتجددة قبل وقوعها تقريره انه لو كان عالما
بالامور المتجددة قبل وقوعها لكان تلك الامور واجبة والا لامكن ان لا توجد فينقلب
علمه جهلا وهو محال ويكون ايضا ممكنة لانها امور متجددة فيلزم ان يكون تلك الاشياء
واجبة ممكنة وهو محال تقرير الجواب انه ان اريد بكونها واجبة انها واجبة الصدور
من العلم فباطل لان العلم لا يكون موجبا لصدور المعلوم حتى ان العالم ضرورة كونه عالما
بذاته وبالمعدوم مع ان علمه لا يكون موجبا لصدور ذاته عنه ولا لصدور المعلوم
عنه وان اريد بكونها واجبة كونها بحيث يطابق علمه فهو صحيح لكن لا امتناع في ذلك
لان الوجوب باعتبار المطابقة والامكان بحسب الذات ويجوز ان يكون شيء واحد
واجبا ممكنا باعتبارين الاصل وكل قادر عالم حي بالضرورة الشرح اتفق جمهور
العقلاء على انه تعالى حي لانه قادر عالم وكل قادر عالم حي بالضرورة لكن اختلفوا في
الحي فذهب النافون للصفات الثبوتية لله تعالى الى انها سلبية معناها انه لا يستحيل ان
يكون عالما قادرا وذهب المثبتون للصفات الى ان الحي صفة زائدة لاجلها يصح ان يعلم
ويقدر والا لم يكن حصول هذه الصفة اولى من حصولها وغيرها اذ يجوز ان يكون جميعه
المخصوص لها فيما هذه الصفة الاصل وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت
يدل على ارادته وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء الشرح
اتفق المسلمون على انه مريد لكنهم قد اختلفوا في معناه فذهب الاشاعرة وابو علي الجبائي
وابنه ابو هاشم الى ان الارادة صفة زائدة على العلم وذهب النجار الى انها كونه تعالى
غير مغلوب ولا مستكره وذهب الكعبي الى ان الارادة بالنسبة الى افعاله هي علمه بها
وبالنسبة الى افعال غيره هي امره بها وذهب ابو الحسين البصري الى انها هي علمه تعالى
بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد واحتج المصنف على ثبوت الارادة مطلقا
بان تخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت مع جواز حصول غيره من المقدورات

يحتاج الى

يحتاج الى مخصص وهو الارادة وذلك لان القدرة نسبتها الى جميع المقدورات
على السواء وليست الارادة صفة زائدة على الداعي لانها لو كانت صفة زائدة
فان كانت قديمة لزم تعدد القدماء وان كانت حادثة احتاج تخصيصها
من جميع المقدورات بوقت حدوثها الى ارادة اخرى ولزم التسلسل
الاصل والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة
الآلات الشرح اراد بالادراك ههنا ادراك المحسوسات للمسموعات و
البصر هو المدرك للمبصرات لكن يكون حقيقيا بالآلات الجسمانية مثل السامعة
والباصرة والعقل دل على استحالة ادراكه تعالى بالآلات الجسمانية فيكون السمع
والبصر صفتين لا يكون بالآلات الجسمانية فيكون راجعا الى العلم بالمسموعات
والمبصرات او الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لا يكون با
لات جسمانية الاصل وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني
غير معقول وانتفاء القبح يدل على صدقه الشرح اتفق المسلمون على
انه متكلم لكن اختلفوا في معناه فذهبت المعتزلة الى ان معناه كونه موجدا
لحروف واصوات دالة على معان مرادة وذهبت الاشاعرة الى ان معناه انه
الامر العام بالنفس الذي يعبر عنه بالعبارات المختلفة ويسمى ذلك الامر الكلام
النفسي واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بان عمومية قدرته تعالى
تدل على ثبوت الكلام لان جميع الحوادث واقعة بقدرته تعالى والحروف والاصوات
الدالة على المعاني الحاصلة في الاجسام ايضا واقعة بقدرته والكلام النفساني
اي الامر العام بالنفس الذي ليس بعلم ولا ارادة غير معقول اذ لا نعقل معنى
غير ما ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار وهو قديم اذ لو كان قائما به
لزم تعدد القدماء ويمتنع ان يكون قائما بغيره لانه خلاف مذهبهم وكلامه تعالى صادق

لان الكذب قبيح والقبيح لا يجوز على الله تعالى لانه حكيم والحكيم لا يصدر عنه القبيح الا
ضلال وجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزائد والشريك والمثل
والتركيب بمعانيه والضد والتحيز والحلول والاتحاد والجهة وحلول الحوادث
فيه والحاجة والالم مطلقا واللذة المزاجية والمعاني والاحوال والصفات الزائدة
عينا الشرح اراد الشيخ الى الصفات التابعة لوجوب الوجود منها البقاء اتفق
جميع المثبتون للصانع على انه باق ابدا والدليل عليه انه واجب الوجود ووجوب
الوجود يدل على انه باق ابدا اى لا يعدم اصلا والا لكان ممكنا فيلزم الانقلاب
ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى انه باق ببقاء يقوم به وذهب القاضي وامام الحرمين
الى نفيه واصحاب المعتزلة والاستاذ يعود ونفي الزائد اى وجوب الوجود يدل على نفي
زائد على الذات هو البقاء وذلك لان المعقول من البقاء الذي هو الدائر هو بعض
من جميع الوجود على العدم في الزمان الثاني وهذا ممتنع في الواجب اذ يستحيل ان يكون
رجحان وجوده على عدمه معللا بغيره ومنها نفي الشريك اى وجوب الوجود
يدل على نفي الشريك اى حقيقته التي هي الوجود الخاص المتصف بالوجوب الذاتي
لا يكون مشتركة بين اثنين بل هو واحد حقيقي وذلك لانه لو كان مشتركا بين اثنين فلا
يخلو اما ان يكون تمام حقيقتهما او داخلا فيهما او خارجا عنهما والثالث باطل لانه لو كان
خارجا عنهما لا يخلو اما ان يكون عارضا لهما اولا فان لم يكن عارضا لهما لم يكن واحدا
منهما واجب الوجود وان كان عارضا لهما وكل عارض محتاج الى معروضه وكل محتاج
ممكن فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف وايضا يلزم ان يكون لكل منهما ماهية ووجود
يعرض لهما فلم يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون له وجود وماهية
والثاني ايضا باطل والا يلزم ان يكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وقد
عرفت ان واجب الوجود لا يكون مركبا من امرين والاول ايضا باطل لانه حينئذ يكون الخصو

صية التي بها يمتاز كل واحد منهما عن الاخر خارجة عن حقيقتهما المشترك بينهما مضافا
اليهما فان كانت في كل واحد منهما كان كل واحد منهما من حيث هو هو موجود ويمتاز
عن الاخر ممكنا فلا يكون واحد منهما واجبا وايضا لا يكون خصوصية احدهما لازمة
للحقيقة من حيث هي هي بالضرورة والا امتنع التعدد بدونها فيفتقر ما له تلك
الخصوصية في تلك الخصوصية الى غيره فلا يكون واجبا وان لو كان علة الخصوصية
الداخل من حيث هي لم يوجد منها الا واحد لكان متخصصا قبل تلك الخصوصية
لان العلة لا بد وان يكون متعينة قبل وجود المعلول فيكون لها خصوصية اخرى
ويلزم التسلسل او الدور واستناد احدهما في الخصوصية الى غيره فيلزم الامكان
وان كانت علة الخصوصية الغير يلزم الامكان لا يقال المخصص سلبي في
كل واحد منهما مخصص بانه ليس الاخر لانا نقول سلب الغير لا يحصل الا بعد
حصول الغير وحينئذ يكون كل واحد منهما بعد حصول الغير فيكون ممكنا ومنها نفي
المثل اى وجوب الوجود يدل على نفي المثل لان نفي الشريك يستلزم نفي
المثل لان الشريك اعم من المثل لان المثل هو المشارك في تمام الماهية بخلاف
الشريك ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص ومنها نفي التركيب اى وجوب
الوجود يدل على نفي التركيب بمعانيه اى التركيب من الاجزاء العقلية
كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب بحسب اجزاء الوجود كتركيب الجسم
من الهيولى والصورة وذلك لما عرفت ان كل مركب ممكن ومنها نفي الضد
اى وجوب الوجود يدل على انه لا ضد له لان الضد يقال عند الجمهور للمساوي
في القوة الممانع وكل ما سوى الله مخلوق له والمخلوق لا يساوي الخالق في
القوة ولا يمانعه بل مقهور له ويقال في العرف الخاص لمشارك في الموضوع
معاقب والاول لا يكون في موضوع فلا ضد له بوجه ومنها نفي الحيز اى وجوب

الوجود يدل على أن الواجب لا يكون في حيز لأن كل ما هو متحيز إما جسم أو جسماني وكل منهما
ممكن ومنها نفي الحلول أي وجوب الوجود يدل على أنه تعالى لا يحل في شيء لأن في
المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته
ويمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وذهب بعض المتصوفة إلى أنه تعالى يحل
في العارفين والنصارى إلى حلوله في عيسى عليه السلام فإن أرادوا بالحلول
هذا المعنى فقط وإن أرادوا به غير ذلك فلا يمكن نفيه وإثباته إلا بعد تصور معناه
ومنها نفي الاتحاد أي وجوب الوجود يدل على نفي الاتحاد وقد عرفت امتناع في
اتحاد الشيئين مطلقا وقالت النصارى اتحدت الأقانيم الثلاثة الأب والابن
وروح القدس واتحد ناسوت المسيح واللاهوت وقال بعض المتصوفة
إذا انتهى العارف نهاية مراتبه وانتهى بغيته فصار الموجود هو الله وحده
وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فإن كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك
أنه باطل وإن كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه أو إثباته إلا بعد تصور ما هو
المراد ومنها نفي الجهة أي وجوب الوجود يدل على أنه تعالى لا يكون في جهة لأن ما هو في
جهة جسم أو جسماني وكل منهما ممكن ومنها نفي حلول الحوادث أي وجوب الوجود
يدل على أنه تعالى لا يكون محلا للحوادث لأن حدوث الحوادث فيه يدل على تغيره
وانفعاله وذلك ينافي الوجوب الذاتي ولأن المقتضي لذلك الحادث إن
كان ذاته لم يكن حادثا ولو كان غيره يلزم الافتقار ولأنه لو كان صفة نقص
استحال اتصاف ذاته بها وإن كان صفة كمال استلزم خلوه عنها ومنها نفي الحاجة أي
وجوب الوجود يدل على أنه تعالى لا يكون محتاجا إلى غيره لا في ذاته ولا في صفة حقيقية
من ذاته ولا في صفة كمالية إضافية لذاته لأن كل من احتاج إلى شيء خارج في
صفة حقيقية من ذاته مثل شكل أو حسن أو صفة لها إضافة مثل العلم أو العالمية أو قدرة

أو قدرته وقادريته فهو ممكن ومنها نفي الألم مطلقا أي وجوب الوجود يدل على أنه تعالى
لا يتألم أصلا لأن الألم إدراك المنافي من حيث إنه مناف وإنه تعالى منزه عن أن
يكون منافيا لشيء إذ المبدأ لا يكون منافيا لما هو له المبدأ وأما اللذة التي هي من توابع
المزاج فلا شك أنه يستحيل على الله تعالى وأما اللذة التي هي إدراك الكمال من حيث
هو كمال فلا شك أنها حاصلة لله تعالى وعدم إذن الشرع بإطلاق لفظ الملتذ
عليه لا يدل على نفي معنى اللذة عنه ومنها نفي المعاني والأحوال والصفات
الزائدة في الأعيان مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري أن لله تعالى معاني قائمة
بذاته هي القدرة والإرادة والحياة والإدراك والكلام والسمع والبصر وغيرها
من الصفات هي تقتضي القادرية والعالمية والحيية وغيرها من الأوصاف ومذ
هب أبي هاشم أن لله تعالى أحوالا مثل العالمية والقادرية وغيرهما والحال لا
تعلم ولكن يعلم الذات عليها ومذهب طائفة من المعتزلة أن الله تعالى صفات
زائدة في الأعيان وأنكر المحققون هذه الأمور فإن وجوب الوجود دال على
نفيها وذلك لأن هذه الأمور إن كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب
وقد أبطلناه وإن كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها إن كان هو ذات
واجب الوجود لزم أن يكون الواحد المطلق قابلا وفاعلا وهو باطل أو غيره فيلزم
افتقار الواجب إلى غيره ولأن وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء
فيما له فلا يكون مفتقرا في العالمية إلى غيره وكذلك في سائر الصفات وإنما قيد في
الصفات بكونها زائدة في الأعيان لأنه تعالى متصف بصفات لكن تكون تلك الصفات
عين الذات الحقيقية ومغايرة لها باعتبار العقل والرؤية وسوال مو سى
لقومه والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل وتعليق الرؤية باستقرار
الجبل لا يدل على الإمكان واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل

مع منع التعليل والحصر الشرح قوله والرؤية عطف على المذكور قبله اي وجوب
الوجود يدل على نفي رؤيته مع احتملوا في انه مثل يصح لم يكن من سائر الافعا
لت الاخر نعم والثابت لا واحد منه المحض والدليل عليه انه مجرد ولانه واجب
الوجود والمجرد لا يصح ان يكون مرئيا لان كل ما يصح ان يكون مرئيا يصح ان يكون في جهة و
حيز ولا شيء من المجرد كذلك كسائر الاشياء بالنقل والعقل اما النقل فقوله
مع حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك وجه الاستدلال بالاية ان موسى سال
الرؤية ولو لم يكن الرؤية جائزة لكان سؤال موسى جهلا وعبثا ولا يجوز
ان ينسب الجهل والعبث الى الانبياء، اجاب عنه بان سؤال موسى لاجل
قومه والذي يدل على ذلك قوله مع حكاية عنه افتهلكنا بما فعل السفهاء، وقوله
حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وقوله مع
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاستدلال بها ان النظر اما ان يكون
عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته فان كان
الاول فهو المطلوب وان كان الثاني تعذر حمله على ظاهره فلابد من حمله على
الرؤية التي هي مسببة للنظر بالمعنى الثاني واطلاق اسم السبب على المسبب
من احسن وجوه المجاز اجاب عنه بان النظر لا يدل على الرؤية ولهذا
يقال نظرت الى الهلال فلم اره واذا لم يدل النظر على الرؤية لم يتعين الرؤية
للارادة بل جاز ان يكون المراد غيره مع ان له تاويلا اخر وهو ان يحمل الى على
واحد الالاء ويكون المراد وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة اي منتظرة
او يحمل على حذف المضاف وهو الثواب ويكون المراد ناضرة الى ثواب
ربها ناظرة لا يعارض التاويلان باطلان اما الاول فلان الانتظار يسبب الغم
والاية مسوقة لبيان النعم واما الثاني فلان النظر الى الثواب لابد ولم يحمل

يحمل على رؤية الثواب لان تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون النعم البتة
واذا وجب اضمار الرؤية لا محالة كان اضمار الثواب اضمارا للاثنين من غير دليل
لان قوله الاية دالة على الحالة التي عبر عنها سبحانه وتعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة
سابقة على حالة استقرار اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بدليل قوله مع ووجوه
يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة اي تتوقع ان يفعل بها فعل هي
شديدة وقطاعة فاقرة داهية تقصم فقار الظهر فان في حالة استقرار اهل
النار في النار قد فعل بها الفاقرة واذا كانت تلك الحالة سابقة على الاستقرار
كان انتظار النعمة بعد البشارة بها سرورا يستتبع نضارة الوجه ومثل
ذلك الانتظار لا يكون مستدعيا للغم كما ان انتظار اكرام الملك وعطائه لا يكون
موجبا للغم اذا تيقن وصوله اليه وانتظار العذاب بعد الانذار بوصوله
غم يستتبع بسارة الوجه اي شدة عبوسه كانتظار عقاب الملك اذا
تيقن عقابه ولا يحتاج الى اضمار الرؤية في النظر الى الثواب بمعنى الانتظار لان
النظر عبارة اما عن الرؤية او عن تقليب الحدقة وتقليب الحدقة نحو الثواب
بعد البشارة في انتظار الوصول الى النعم لما بينا وقوله مع فان استقر مكانه فسوف
تراني وجه الاستدلال به انه مع علق الرؤية باستقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على
الممكن ممكن فالرؤية ممكنة اجاب عنه بان تعليق الرؤية باستقرار الجبل لا يدل
على الامكان بعد تسليم انه علق الرؤية باستقرار الجبل في حالة تحركه لان لفظ ان
اذا دخلت على الماضي صارت بمعنى المستقبل اي لو صار مستقرا في المستقبل
فسوف تراني. وما صار مستقرا في الزمان المستقبل والا لوجب حصول الرؤية
لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط الذي يتم به علية العلة فان
ما دخل ان عليه هو شرط يتم به علية العلة ولم يتحقق الحصول بالاتفاق فلم يو

الحبل فيكون مبصرًا بالقوة إذ لا واسطة بينهما فإذن حال ما تعلق الله تعالى الرؤية
بالجبل كان مبصرًا واستواء المبصر من حيث هو مبصر محال فالتعلق عليه لا يدل
على إمكان الرؤية لأن التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على إمكان المشروط
وأما العقل فلأن الجواهر والأعراض مشتركة في صحة الرؤية وصحة الرؤية المشتركة
بينها لا بد لها من علة مشتركة والمشترك بينها الحدوث أو الوجود ولا يجوز أن يكون
الحدوث هو العلة المشتركة لأن الحدوث أمر عدمي والعدمي لا يجوز أن يكون علة
للوجودي فتعين أن يكون العلة هو الوجود وهو مشترك بين الواجب وغيره
فيكون صحة رؤية الواجب متحققة وهذا الدليل ضعيف إذ لا نسلم أن الوجود مشترك
بين الواجب والممكن بل وجوده الخاص مخالف لسائر الوجودات في
الحقيقة فلم يلزم من كون وجود الجوهر والعرض علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك
ولئن سلم أن الوجود مشترك لكن لا نسلم أن صحة الرؤية في الشاهد معللة بعلة فإن
الصحة من الاعتبارات العقلية فلا تفتقر إلى العلة وإن سلم أن صحة الرؤية مفتقرة إلى
علة فلا نسلم أن العلة هي الوجود والاشتراك في المعلول لا يقتضي الاشتراك في العلة
لجواز تعليل الأمر المشترك بعلل مختلفة ولئن سلم اشتراك العلة فلا نسلم حصر المشترك
في الوجود والحدوث ولئن سلم أن الاشتراك فيهما فلا نسلم أن الحدوث لا يصلح للعلية
وذلك لأن الحدوث والصحة كلاهما اعتباريان والأمور الاعتبارية يجوز أن يكون
بعضها علة لبعض ولئن سلم أن الحدوث لا يصلح للعلية فلا نسلم أن الجواهر مرئية بل المرئي
الأضواء والألوان ويمكن منع هذا الدليل بوجوه أخرى يظهر لمن له أدنى فطنة
فلا حاجة إلى ذكرها والحق أنهم إذا أرادوا بالرؤية الحالة التي نجدها عند إبصار الأ
جسام فتلك لا تصح في حق الله تعالى لأن تلك الحالة لا تتصور إلا عند ارتسام صورة
المرئي في العين أو عند اتصال الشعاع الخارج من العين إلى المرئي وذلك مح

ال بالنسبة إلى الله تعالى وإن أرادوا بها الكشف التام وذلك حق عند كشف الغطاء
وقطع العلائق والانخراط في سلك الملأ الأعلى مصيبًا للمعارف بعينية لا ريب
فيها كالمشاهدات ولو أرادوا بها أمرًا آخر وهو الحالة التي يجدها الإنسان
حين ما يرى الشيء بعد علمه به ففيه بحث وذلك لأنا إذا علمنا الشيء حال ما لا
نراه ثم رأيناه ندرك تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة لا يجوز عودها إلى الارتسام في
البصر أو خروج الشعاع فهي عائدة إلى حالة أخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند
العلم ويمكن أن تحصل تلك الحالة بدون الارتسام وخروج الشعاع فلا يبعد
أن يصح الرؤية بهذا المعنى على الله تعالى لكن يحتاج إلى إثبات مغايرة هذه الحالة
للكشف التام الحاصل وعلى ثبوت الجود والملك والتمام وثبوت الحقية والخيرية
والحكمة والتجبر والقهر والقيومية الشرح لما بين الأمور المنفية عنه تعالى
التي وجوب الوجود علة نفيها أشار إلى الأمور المثبتة التي يدل على ثبوتها وجوب
الوجود فقوله وعلى ثبوت عطف على قوله على نفي الزائد أي وجوب الوجود يدل على ثبوت
هذه الأمور منها الجود وهو إفادة ما ينبغي لا لعوض وقد اعتبر في مفهومه ثلثة
أشياء الإفادة وأن يكون المفاد شيئًا ينبغي للمستفيد أي يكون مرغوبًا
فيه موافقًا بالقياس إليه وأن لا يكون لعوض وواجب الوجود جواد لأنه لو كان
مستعيضًا بإفادة ما ينبغي للممكنات لكان ناقصًا في ذاته مستكملًا بالغير فيكون
محتاجًا إلى غيره فلا يكون واجبًا ومنها الملك أي وجوب الوجود يدل على أنه ملك لأن
الملك هو الغني مطلقًا ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء ولا شيء لغيره
وواجب الوجود كذلك لما عرفت أنه لا يفتقر في ذاته ولا في هيئات ممكنة في ذاته ولا
في هيئات كمالية إضافية إلى غيره وكل شيء يعود إليه لأنه منه أو بما منه وكل شيء غيره
فهو مملوك له ومنها التمام وثبوته أي وجوب الوجود يدل على أنه تعالى هو التام

لان التام وفوقه اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى هو التام لان التام هو ما
حصل له بالفعل جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك وفوق التام
لا يمتنع عليه التغير والانفعال والتجدد وفوق التام هو الذي يحصل منه جميع ما
حصل لغيره من الكمالات وواجب الوجود كذلك لان الوجود وكماله مستند اليه مستفاد
منه ومنها الحقية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى حق اي ثابت دائما غير
قابل للعدم والفناء بل احق من كل حق لانه محقق لكل ما سواه ومنها الخيرية اي وجوب
الوجود يدل على انه تعالى خير لان الخير هو الوجود والشر هو عدم وفقدان الكمال
الذي يستحقه الشيء وواجب الوجود وجود محض غير فاقد لما هو كمال له يستحيل عليه ان
يعدم عنه شيء ومنها الحكمة اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى حكيم لان الحكمة هي
العلم بالاشياء على ما هي عليه والايجاد للاشياء على احسن النظام ولا شك ان واجب
الوجود يعلم جميع الاشياء ويوجد الموجودات على ابلغ النظام واحسن التدبير
فيكون حكيما ومنها التجبر اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى جبار لان الجبار هو الذي
يجبر الشيء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا
يقتضي الوجود وهو يوجده ويجبره على الوجود فان وجود الكل منه ومنها القهر
اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى قاهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود
وان اصبه عليها ومنها القيومية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى قيوم لانه هو
العالم بذاته الذي يقوم به جميع الممكنات الاصل واما اليد والوجه والقدم
والرحمة والكرم والرضى والتكوين فراجعة الى ما تقدم الشرح ذهب الشيخ ابو
الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود
وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم و
الرضى صفات مغايرة للارادة وذهبت الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية مغايرة

اذا

مغايرة للقدرة وقد اخذوا هذه الصفة من قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون فجعل قوله كن متقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة
الكلمة قال المص هذه الصفات راجعة الى ما تقدم الاصل الثالث في
افعاله الفعل المتصف بالزيادة اما حسن او قبيح والحسن اربعة
الشرح لما فرغ من المقصد الثاني شرع في الثالث الذي هو في افعاله الفعل
لا يخلو اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث اولا والثاني مثل افعال النائم
والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم اولا والثاني
الحسن والاول القبيح والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح
ومكروه وذلك لانه ان يستحق بفعله مدح اولا والاول واجب ان يستحق
الذم بتركه والا فمندوب والثاني مباح ان لم يستحق بتركه مدح والا فمكروه
والحرام ما يتعلق بفعله ذم فالافعال الحسنة والقبيحة جميعها الا
اصل وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير
شرع ولا انتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا ولجاز العكس الشرح اختلفوا
في ان الحسن والقبح هل هما عقليان على معنى ان يكون بعض الافعال موجبا للمدح
او الذم عقلا او شرعي فذهبت المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى
الثاني احتجت المعتزلة بوجوه الاول ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق
وقبح الاساءة والظلم والكذب بالمعنى المذكور حاصل بالضرورة من غير شرع
ولهذا يعرف منكر الشرائع به ولو كانا بحسب الشرع لما علم من غير الشرع
الثاني لو ثبت الحسن والقبح شرعا لزم انتفاؤهما مطلقا والتالي باطل اما
بيان الملازمة انه لو ثبتا بالشرع لا بالعقل لم يحكم العقل بقبح الكذب فجاز وقوعه
من الله فاذا حكم الشرع بحسن شيء او قبحه لجواز صدور الكذب من الشارع

فلم يثبت الحسن والقبح اصلا الثالث لو ثبت الحسن بحسب الشرع لا بالعقل لجاز التعاكس
في الحسن والقبح بان يكون ما يعتقد حسنه قبيحا وبالعكس فيجوز ان يكون امم
عظيمة يعتقدون حسن الاساءة وقبح الاحسان كما وقع لنا اعتقاد
عكس ذلك لكن التالي بط بالضرورة وفي هذه الوجوه نظر اما الاول فلا نم ان العلم
بحسن الاحسان وقبح الظلم ضروري ولهذا اتفق العقلاء عليه ولا نسلم انها من
المشهورات الصادقة التي لولا الشرائع والاخلاق والانفعالات لما جزم العقل
بها واما الثاني فلانه بعد الشرع يحكم جزما بحسن ما حكم الشرع بحسنه وقبح ما حكم بقبحه
واما الثالث فلانا نجوز العكس لو ساعد الشرع لجواز توافق جميع الشرائع عليه
والمنكرون للشرائع قد يوافقون للمتدينين في بعض الامور الاصلية ونجوز التفاوت
في العلم لتفاوت التصور الشرح هذا جواب اعتراض على ان العلم بحسن الاحسان
وقبح العدوان ضروري تقرير الاعتراض ان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان لو
كان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الكل اعظم من الجزء
لان العلوم الضرورية لا تتفاوت والتالي بط بالوجدان تقرير الجواب انه يجوز
التفاوت في العلوم الضرورية بسبب التفاوت في تصور الاطراف على الوجه الذي
يتعلق به الحكم فلو كان ضروريا لما كان كذلك الاصل وارتكاب اقل القبيحين
مع امكان التخلص والجبر بط الشرح قوله وارتكاب اقل القبيحين جواب
دليل للاشاعرة على ان حسن الصدق وقبح الكذب ليسا عقليين تقرير
الدليل ان حسن الصدق وقبح الكذب لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما
حسن الكذب ولا قبح الصدق لان الامور العقلية لا تختلف والتالي بط فان
الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ النبي والصدق
اهلاكه تقرير الجواب انه اذا تعارض القبحان ارتكب العقل اقل القبيحين مع

مع الشعور بقبح الاكبر وههنا ما صار الكذب حسنا والصدق قبيحا بل عارض
قبح اكبر فارتكب الفعل الاول بان ترك انجاء النبي مع القدرة عليه قبيح
عظيم وارتكاب الكذب قبيح لكن قبحه اقل بالنسبة الى قبح ترك انجاء النبي مع
القدرة عليه فالعقل الاول مع الشعور بقبح الثاني على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض
مع بحث التعريض كيلا يرتكب فعل القبيح اعني الكذب قوله والجبر بط جواب
دليل آخر لهم تقريره لو قبح الشيء لقبح من الله او من العبد والتالي بقسميه
بط اما الاول فمتفق عليه واما الثاني فلان العبد مجبور وصدور الفعل منه
واجب فيكون مضطرا او بالاتفاق لا قبح من المضطر تقرير الجواب انا نمنع
بطلان القسم الثاني لان الجبر بط لما مر في الاصل والاستغناء والعلم
يدلان على انتفاء القبح عن افعاله مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا ينافي
الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه الشرح
اختلفوا في انه تع هل يفعل القبيح اولا فذهبت الاشاعرة الى الاول والمعتزلة الى الثاني
واختاره المص واحتج عليه بانه تع مستغن عن كل شيء قبيحا كان او حسنا عالم
بحسن الافعال الحسنة وقبح الافعال القبيحة وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبح
المستغني عنه لا يصدر عنه واما الاشاعرة فلانهم لما اسندوا جميع الممكنات الموجودة
الى الله تع جوزوا صدور القبيح عنه ذهب الجمهور الى انه قادر على القبيح خلافا
للنظام فانه قال لا يقدر على خلق القبيح واختار المص مذهب الجمهور واحتج
عليه بما عرفت ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون
قادرا عليها احتج النظام بان فعل القبيح قبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما
قبح وما يؤدي الى القبح قبح والقبح ممتنع الصدور فيمتنع ايجاده والمح لا يصح ايجاده واجاب
عنه بان القبح قبح لغيره والقدرة لا تنافي القبح بالغير لانه ممكن في نفسه والله اعلم قوله

ولا ينافي الامتناع اللاحق واختلفوا في انه تعالى هل هو يفعل لغرض ام لا فذهبت
الاشاعرة الى الثاني والمعتزلة الى الاول فانهم قالوا فعل الحكيم لا يخلو عن غرض
هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح من غير مرجح ومن القائلين بالغرض
من ذهب الى ان الغرض هو سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها من الكمالات
ما لا يحصل الا بذلك السوق ككمال الجسم لا يمكن انتقاله من مكان الى مكان آخر
الا بحركته وهو الغرض من حركته واحتج المصنف على مذهب المعتزلة بان الفعل الخالي
عن الغرض الذي من شانه ان يصدر عن فاعل مختار بعوض عبث والعبث
على الحكيم محال واحتج الاشاعرة بان كل من كان يفعل لغرض كان مستكملا بفعل
ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته اجاب المصنف عنه بانه انما يكون مستكملا بذ
لك الفعل لو كان الغرض عائدا اليه اما اذا كان الغرض عائدا الى غيره لا يكون
مستكملا بذلك الفعل الفصل وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن
والامر والنهي الشرح اختلفوا في انه تعالى هل هو مريد لجميع الكائنات حسنا
او قبيحا او لا فذهبت الاشاعرة الى الاول والمعتزلة الى الثاني فانهم قالوا ان
الله تعالى لا يريد القبيح سواء وقع او لا ويريد الحسن سواء وقع او لا واختار المصنف
واحتج عليه بان ارادة القبيح قبيحة فكما ان الله تعالى لا يفعل القبيح كذلك لا يريد
القبيح وارادة الحسن حسنة فكما ان ترك الحسن قبيح فكذا ارادة ترك الحسن ايضا لانه
تعالى امر الكافر بالايمان ونهاه عن الكفر فلو لم يكن ايمانه مرادا لكان الامر به
قبيحا ولو لم يكن كفره مكروها لكان النهي عنه قبيحا قوله والامر عطف على قوله ترك
اي وكذا الامر بغير المراد والنهي عن المراد قبيح الاصل وبعض الافعال
مستندة الينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع الشرح قوله وبعض الافعال
مستندة الينا اشارة الى جواب دليل على انه تعالى يريد القبائح تقرير الدليل انه

ان الله تعالى فاعل لكل موجود ومن جملة الموجودات القبائح فيكون مريدا لها تقرير الجواب
انا لا نسلم ان الله تعالى فاعل لكل موجود فانا سنبين ان بعض الافعال مستندة
الينا فقط والمغلوبية غير لازمة اشارة الى جواب دليل على انه تعالى يريد
القبائح تقرير الدليل ان الله تعالى لو لم يرد الكفر من الكافر والمعصية من العاصي
واراد ايمان الكافر وطاعة العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية
من العاصي لزم ان يقع خلاف مراد الله تعالى وان يقع مراد الكافر والعاصي فيلزم
ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين تعالى الله تقرير الجواب
ان المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعالى لم يرد الطاعة والايمان مطلقا من
الكافر بارادته والطاعة من العاصي بارادته فقط والعلم تابع اشارة الى
الى جواب دليل على ان الله مريد للقبائح تقرير الدليل ان الله تعالى عالم بوقوع
الكفر والمعصية فيكون وقوع الكفر والمعصية منهما واجبا والا لانقلب
علمه جهلا واذا كان وقوع الكفر والمعصية واجبا وجب ان يكون مرادا له
تعالى والا لكان وقوع الايمان والطاعة مرادا له لكونه محالا تقرير الجواب ان العلم
تابع للمعلوم لا يكون موجبا له فلا يكون موجبا لوقوع الكفر والمعصية
فلا يكون الارادة متعلقة به الاصل والضرورة قاضية باستناد افعالنا
الينا والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب والايجاد لا يستلزم
العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي ومع الاجتماع يقع مراده
تعالى والحدوث اعتباري وامتناع الجسم لغيره وتعذر المماثلة في بعض
الافعال لتعذر الاحاطة ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله والشكر
على مقدمات الايمان والسمع متاول ومعارض بمثله والترجيح معنا
الشرح اختلفوا في ان افعال العباد هل هي مستندة اليهم او لا فذهب

الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه لا تاثير لقدرة العبد في مقدوره اصلا بل القدرة
والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني الى
ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله وكونه طاعة كالصلوة ومعصية كالزنا
صفات تقع بقدرة العبد وذهب الاستاذ ابو اسحاق الى ان ذات الفعل تقع
بمجموع القدرتين اعني قدرة العبد وذهب امام الحرمين الى ان الله تعالى يوجد للعبد قدرة الله و
القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان وجود المقدور وهذا موا
فق لمذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وذهب جمهور المعتزلة الى
ان العبد موجد لافعاله لا على نعت الايجاب بل على صفة الاختيار واحتجوا على الحصر
فعال الحضور فاحتجوا باستناد افعالنا الينا فانا ندرك التفرقة بين الافعال الصادرة
عنا بالاختيار وبين افعال الجماد ذلك قوله والوجوب بالداعي لا ينافي القدرة
كالواجب اشارة الى جواب اعتراض للمخالفين تقريره ان الاعتراض ان العبد حال الفعل
لا يخلو اما ان يكون متمكنا من تركه او لا فان كان الثاني فلم يكن الفعل مقدورا له على
معنى ان شاء فعل وان شاء ترك وان كان الاول فان لم يكن متوقفا على مرجح الفعل
على الترك الى مرجح لزم الترجيح بلا مرجح وان افتقر عاد التقسيم ولا يتسلسل بل ينتهي
الى مرجح لا يكون من العبد ويجب الفعل عنده والا لزم الترجيح بلا مرجح فلا يتمكن
من تركه فلا يكون مقدورا تقرير الجواب ان وجوب وقوع الفعل بحسب الداعي لانه متى حصل
الداعي وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع والتمكن من الفعل والترك بالنسبة
الى القدرة فلا يكون الوجوب منافيا للقدرة وذلك كما في حق الواجب تعالى قوله والايجاد
لا يستلزم العلم اشارة الى جواب اعتراض اخر لهم تقريره ان الاعتراض ان العبد لو
كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ لو جاز ايجاد الفعل بدون العلم
به لجاز ابطال الايجاد على الله تعالى وعلم بلزوم عالمية الله تعالى لكن التالي باطل فان المتحرك لا يعلم تفا

تفاصيل الحركات الصادرة عنه تقرير الجواب ان الايجاد لا يستلزم علم الموجد بالموجد
ولا يلزم نفي عالمية الله تعالى لان مثبتي العالمية لا يستدلون بالايجاد عليها بل باحكام الفعل
واتقانه نعم الايجاد مع القصد مستلزم للعلم لكن يكفي الاجمالي والحركات الجزئية الصادرة العلم
عنا مع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا بحسب الاجمال قوله ومع الاجتماع يقع
مراده اشارة ايضا الى جواب اعتراض اخر لهم تقريره الاعتراض انه اذا اراد العبد
تسكين جسم واراد الله تحريكه فاما ان لا يقع مراد احدهما وهو محال لان المانع من وقوع
مراد كل منهما وقوع مراد الاخر فلو امتنع مراد كل منهما لزم وقوع مراد كل منهما وانه
محال وايضا يلزم ان لا يكون الجسم متحركا ولا ساكنا وهو محال او يقع مراد كل منهما فيلزم
ان يكون الجسم في زمان واحد متحركا وساكنا معا وهو محال او يقع مراد احدهما دون الاخر
وهو محال ايضا لان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتاثير في المقدور فوقوع
احد المرادين دون الاخر ترجيح بلا مرجح تقرير الجواب انه يقع مراد الله تعالى دون العبد عند
اجتماع القدرتين ولا نسلم ان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتاثير بل هما متفاوتتان
في القوة والضعف ولذلك يقدر قادر على حركة مسافة مدة لا يقدر قادر اخر عليها في
تلك المدة قوله والحدوث اعتباري هذا ايضا جواب اعتراض اورده القدماء تقرير
الاعتراض ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا للفعل في الجهة التي بها تعلق الفعل وهو الحدوث
فيجب ان يكون الفاعل للحدوث مخالفا للفعل في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا
للفعل الحادث تقرير الجواب ان الحدوث اعتباري والفاعل لا تاثير له فيه بل انما يؤثر
في الماهية بان يوجدها قوله وامتناع الجسم لغيره هذا ايضا جواب اعتراض لهم تقرير الاعتراض
ان العبد لو كان فاعلا وموجدا لافعاله لصح ان يكون موجدا للجسم لان العلة المصححة لتعلق
الايجاد بالفعل نفسه هي الحدوث وهو متحقق في الاجسام تقرير الجواب ان امتناع
صدور الجسم عن العبد بسبب الغير وهو ان الجسم لا يكاد يصدر عن الجسم كما بينا

فلا يلزم من تحقق العلة المستجمعة الحدوث جواز صدور الجميع عن العبد لتحقق المانع
فوله وتعذر المماثلة هذا ايضا جواب عن اعتراض لهم تقريره ان الاعمال فعل العبد لو كان
واقعا بقدرته لما تعذر عليه ان يفعل في الزمان الثاني مثل ما فعل في الزمان الاول لوجود
القدرة في الزمان الثاني ايضا لكن التالي باطل فانا لا نكتب في الزمان الثاني مثل كتبنا في الزمان
الاول بل يتفاوت في وضع الحروف وتركيبها وتقاديرها تقرير الجواب ان بعض افعال العبد
لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة وتعذر المماثلة
لا يكون بسبب عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب تعذر الاحاطة التامة بما فعل في الزمان الاول وقوله
ولا شبهة في التفرقة بين فعلنا وفعله تعالى هذا ايضا جواب اعتراض لهم تقريره الاعتراض
لو كان العبد فاعلا لافعاله لكان بعض افعاله اخس من فعله تعالى لان الملازمة ان الايمان
فعل العبد والحيوانات المؤذية من افعال الله تعالى والايمان خير من الحيوانات المؤذية والتالي
باطل بالاجماع تقرير الجواب انه لا شبهة بين فعلنا وفعله تعالى في الخيرية فانهما لا يكونان من
نوع واحد وقوله والشكر على مقدمات الايمان ايضا جواب اعتراض لهم تقرير الاعتراض لو كان
العبد فاعلا لافعاله نفسه لكان فاعلا للايمان ولو كان فاعلا للايمان لما وجب شكر الله تعالى
على الايمان والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة انه لا يجب شكر الغير على فعل نفسه تقرير
الجواب ان الشكر على مقدمات الايمان من توفيقه اياه وتمكينه من حصول اسبابه قوله والسمع
اي الدلائل السمعية التي تمسكوا بها في اعمال العباد مخلوقة الله تعالى متناول ومعارض بمثلها
والترجيح معنا اما الدلائل السمعية التي تمسكوا بها فمنها قوله تعالى الله خالق كل شيء
ختم الله على قلوبهم ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا والله خلقكم وما
تعملون فعال لما يريد وتقرير الايمان فعله فيكون الايمان فعله فيكون الكفر فعله ايضا اذ لا قائل
بالفرق وهذه الايات متناولة فقد ذكر العلماء تاويلها في المطولات ولها تاويل على سبيل الاجمال وهو ان الفعل يجوز ان يستند الى ماله مدخل فيه في الجملة ولا شك ان الله تعالى مبدا

مبدا الجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب جاز اسناد افعال العباد اليه واما الايات التي
يعارض بها فمنها قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن
ذلك بان الله تعالى لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت
لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل سوءا يجز به كل امرء بما كسبت
رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي اليوم تجزى كل
نفس بما كسبت اليوم تجزون بما كنتم تعملون كيف تكفرون بالله وما منع
الناس ان يؤمنوا وماذا عليهم لو امنوا وقول موسى لهرون وما منعك
اذ رايتهم ضلوا قوليهم فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا
الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك لم تلبسون الحق بالباطل فمن
شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم اعملوا فسيرى الله عملكم
لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر وامثال هذه الايات في القران المجيد اكثر
من ان تحصى فولكا والترجيح معنا لان التكليف انما يتم باضافة الفعل الينا
وكذا الوعد والوعيد والعقاب والثواب والحق في هذه المسئلة لا جبر
ولا تفويض بل امر بين الامرين وذلك لان لقدرة العبد تاثيرا في افعال نفسه
لكن قدرته على الفعل لا تكون معدودة له بل يخلقها الله تعالى فيه فلقدرة الله تعالى ايضا مدخل
في صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا ولا تفويضا صرفا بل امرا بين الامرين الله
لا اصل وحسن المدح والذم على المتولد يقتضي العلم باضافته الينا والوجوب
باحسار السبب لاحق والذم في الفاء الصبي عليه لا على الاداق الشرح الفعل
ينقسم الى مباشر ومتولد ومخترع فالفعل الحادث ابتداء بالقدرة في
محلها هو المباشر كالاعتقاد والفعل الحادث الذي وقع بحسب فعل اخر هو
المتولد كالحركة الصادرة بسبب الاعتماد والحادث بالقدرة من لم يختص بمحلها هو
الفعل

المختار في واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر اولا فذهبت المعتزلة
الى انه من فعلنا كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعله تع واحتج
المص على مذهب المعتزلة وادعى الضرورة فيه فان حسن المدح على بعض الافعال المتولدة
والذم لبعضها يدلان على العلم بان المتولد مضاف الينا فلو لم يكن العلم باضافة المتو
لد الينا حاصلا لما حسن المدح على بعضها والذم لبعضها قوله والوجوب باعتبار
السبب لا يضر اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان المتولد غير مقدور لنا لانه لم يصح
وجوده وعدمه منا لان عند سببه اي الامر الذي حصل بسببه المتولد وجب
المتولد فلا يصح تركه منا فلا يكون مقدورا لنا تقرير الجواب ان الوجوب انما يكون
باعتبار السبب والوجوب باعتبار السبب وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي
فلا يكون منافيا لكونه مقدورا قوله والذم في القاء الصبي هذا جواب عن دخل
مقدر تقريره ان حسن المدح والذم لا يدلان على العلم باضافة المتولد الينا وذ
لك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علم عدم استناده الى غيرنا فانه يذم على القاء
الصبي في النار اذا احرقه مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي تقرير الجواب ان الذم
للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من مراعاة العادات في
عدم انفكاكها الاصل والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم الجبر
او الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين علي
كرم الله وجهه في حديث الاصبغ الشرح القضاء يطلق على معان منها خلق الفعل
والاتمام قال الله تع فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتمهن ومنها الالزام
اي الايجاب قال الله تع وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي اوجب ربك الا تعبدوا و
منها الاعلام قال الله تع وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اي اعلمناهم والقدر
يطلق ايضا على معان منها الخلق قال الله تع وقدر فيها اقواتها ومنها الكتابة

الكتابة قال الشاعر واعلم بان ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى التي كانت
سطر ومنها البيان قال الله تع الا امرأته قدرناها من الغابرين اي بينا اذا عرفت
ذلك فمن قال بالقضاء والقدر ان اراد بهما الخلق والايجاد بمعنى ان افعال
العباد كلها مخلوقة لله تع فهو باطل لما بينا وان اراد بهما الايجاب والالزام فهو
صحيح في الفعل الواجب خاصة دون غيره من الافعال مثل المندوب والمباح وغيرهما
وان اريد بهما ان الله تع بينها وكتبها واعلم بانهم سيفعلونها فهو صحيح يدل على ذلك
قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ثم اعلم ان امير المؤمنين
عليه السلام قد بين معنى القضاء والقدر في حديث الاصبغ من اراد ان يطلع عليه
فليراجع الى كلام الاصل والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة
والاهلاك والهدى مقابل والاولان منفيان عنه تع الشرح اختلفوا في ان الاضلال
والهدى هل هما فعل الله تع ام لا والاضلال يطلق على معان ثلاثة الاول الاشارة
الى خلاف الحق والباس الحق بالباطل الثاني فعل الضلالة في الانسان الثالث
الاهلاك والبطلان قال الله تع فلن يضل اعمالهم اي لن يبطلها والهدى مقابل
له فيطلق على مقابلات المعاني الثلاثة المذكورة الاشارة الى الحق ودفع الالتباس
وفعل الهداية وعدم الاهلاك والابطال والاضلال بالمعنيين الاولين منفيان
عنه تع لانهما قبيحان وقد عرفت انه تع منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز
ان يستند اليه تع بالمعاني الثلاثة فانه نصب الدلالة واشار الى الحق وفعل الهداية
الضرورية في العقل ولم يفعل الايمان فيهم لانهم كلفوا به ولم يبطل عنهم فاذا
قيل انه تع يهدي المؤمنين يراد به الهدى بالمعاني المذكورة واذا قيل يضل العصاة
يراد به انه يهلكهم ويعاقبهم الاصل وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام
نوح عم مجاز والخدمة لسبب عقوبة والتبعية في بعض الاحكام جائز

الشرح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا فذهب الحشوية الى ان الله تعالى
يعذب اطفال الكفار فقد ذهب المصنف بان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر
من الله تعالى واحتجت الحشوية بوجهين الاول قوله تعالى حكاية عن نوح ولا يلدوا الا فاجرا
كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله تعالى اجاب بان كلام نوح مجاز فانه سماهما
فاجرا وكفارا لان مصيرهما الى الفجور والكفر تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه الثاني
اطفال الكفار نستخدمهم بما يوجب تعذيبهم اجاب بان الخدمة ليست عقوبة
للطفل بل تكون اصلاحا له كالفصد والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه فيعذبه
الله تعالى وانما قلنا ان حكمه حكم ابيه لانه يمنع من الدفن والتوارث والتزويج و
الصلوة عليه كابيه اجاب بان التبعية في بعض الاحكام جائز ولا يلزم منه التبعية
في ساير الاحكام والتعذيب الاصل والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا
تحصل بدونه بخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر بطا الشرح
اختلفوا في ان التكليف حسن اولا واختار المصنف الاول والتكليف ماخوذ من
الكلفة وهي المشقة ومعناه ارادة من تجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة
بشرط الاعلام فبقيد من تجب طاعته دخل طاعة الله ورسوله والامام والسيد والوالد
وخرج عنه غيرهم وبشرط الابتداء لان الارادة انما تكون تكليفا اذا لم يسبقه
غيره الى ارادة فلهذا لا يقال للاب اذا امر ابنه بالصلوة انه مكلف له لان الارادة
الله تعالى للصلوة سابقة على ارادة الاب واعتبار المشقة انما هو ليتحقق اصل مفهوم
التكليف وبشرط الاعلام لان المكلف اذا لم يعلم ارادة المكلف بالفعل لم يكن
مكلفا واحتج المصنف على ان التكليف حسن بانه مشتمل على مصلحة لا تحصل بدون
التكليف ومنها استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق و
قبيح سواء كان ممن يستحيل عليه النفع او الضرر او كان من غيره ومنها التعظيم

التعظيم المستحق فانه لا يمكن ان يحصل بمجرد التفضل من غير الاستحقاق وقوله بخلاف
الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر بطا اشارة الى اجوبة اعتراضات احدها
ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان غيره ثم تداويه فكما ان ذلك
قبيح فكذلك التكليف الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات و
المعاوضات يشترط فيها رضى المتعاوضين فكذلك التكليف يشترط فيه
رضى المكلف والمكلف والتكليف بغير رضى المكلف قبيح الثالث انا لا نسلم
ان التكليف لاجل ايصال النفع ولم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم
السابقة والجواب عن الاول ان الجرح مضرة صرفة والتداوي لا يكون الا التخلص
من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص من المشقة
الحاصلة بسببه وعن الثاني ان المعاوضات يحتاج الى رضى الجانبين لاختلاف المعام
اغراض الناس في تلك بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لم
يختلف العقلاء في استحسانه فلم يحتج الى رضى المكلف وعن الثالث ان الشكر
بطا لان الشكر لا يشترط فيه المشقة ولو كان التكليف شكرا لخرج النعم
بسبب وقوع المشقة في مقابلها عن كونها نعمة الاصل ولان النوع محتاج الى
التعاضد المستلزم للسنة الدافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في
الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر
والثواب الشرح اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريق حكماء الاسلام
بيان ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامر معاشه لانه
يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلها صناعية ليس كساير الحيوانات
التي يكون ما يحتاج اليه من الغذاء والمسكن والسلاح طبيعيا والشخص الواحد لا
يمكنه القيام باصلاح تلك الامور وترتيبها الا في مدة لا يمكن ان يعيش في تلك المدة

وان امكن فهو متعسر جدا لكنها تتيسر لجماعة يتعاضدون ويتشاركون في
تحصيلها بحيث يتدرع ذلك لهذا ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد لآخر ويبني الا
خر الابرة له وعلى هذا فقس سائر الامور فيتم امر معاش كل من بين نوعه باجتماع
ومعارضة ومعاوضة فاذن الانسان محتاج بطبعه في معاشه الى اجتماع
تتيسر به المعارضة والمعاوضة والمعاضدة ولذلك قيل الانسان مدني با
لطبع فان التمدن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على المعارضة
والمعاوضة والتعاضد لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي
ما هو محتاج اليه ويغضب على من زاحمه ويدعي رجيع الخيرات والسعادات
لنفسه فان الخير مطلوب لذاته وحصول المطالب الجسمانية لواحد يستدعي
فواتها عن غيره فلهذا يؤدي الى المزاحمة والانسان اذا زوحم على ما يشتهيه
غضب على المزاحم فيدعو شهوته وغضبه الى الجور على الغير ليستبد بذلك
المشتهى فيقع من ذلك الهرج والتنازع ويختل امر الاجتماع وهذا الاختلال
لا يندفع الا اذا تعاونوا على معاملة وعدل فلا بد منهما والمعاملة والعدل غير متناو
لة للجزئيات التي لا تنحصر فلا بد من قانون كلي هو السنة والشرع فاذن لا بد من سنة
وشرع والشرع لا بد له من شارع يسن ذلك على الوجه الذي ينبغي فاذن
لا بد من شارع ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي
ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون اليه في قبول السنة و
وذلك الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على انه من عند ربهم وتلك الا
يات هي ... معجزاته ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال العدل
النافع لهم في امورهم الكلية بحسب النوع اذا استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون
اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب

ثواب وعقاب يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام
الشرع بذلك اتم من الانتظام بدونه فوجب ان يكون للمطيع والعاصي جزاء
من عند الاله العليم بما يبدونه او يخفونه من اقوالهم وافعالهم وافكارهم
القدير على مجازاتهم ومكافاتهم الغفور لمن يستحق المغفرة المنتقم لمن يستحق
الانتقام ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة عليهم ولا يشغلهم
بشيء من معرفة الله فوق معرفة انه واحد حق لا شبيه له ولا يكلفهم ان يصدقوا
بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان ولا منقسم ولا خارج العالم ولا داخله ولا
شيئا من هذا الجنس فانه يعظم عليهم الشغل ويشوش الدين ويوقعهم
فيما هو لا مخلص عنه ومثل هذه المعرفة قلما يكون يقينيا فلا يكون باقيا مستمرا
لم يكن معها سبب حافظ لها وهو التذكار المانع للتنكر وما يشتمل عليه
انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوة وما يجري
مجراها فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم
قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف
بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات يذكر
فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لسنته التي يحتاج اليها الناس في معاملاتهم
حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور النوع وتلك السنة لاستعمالها
نافع في امور ثلاثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة
والغضب وعن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافعال المثيرة للشهوة
والغضب المانعة عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة
النظر في الامور العالية المتقدسة عن العوارض المادية والكدورات الحسية
المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده

للمحسن ووعيد للمسى الملزومة لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل والثواب العظيم
الاخر فهذا بيان حسن التكليف على راى حكماء الاسلام الاصل وواجب
لزجره عن القبايح الشرح احتج على ان التكليف واجب لما فرغ الاشاعره القبايح بان
الى الكلام والمعتزله الى الاول وا حان المصر واحتج عليه بانه لولم يكلف الله
العبد الذى كملت شرايط التكليف فيه لما كان زاجرا عن القبايح بل مغريا
بها والتالى باطل لما الملازمه فلان الله خلقه كامل العقل مائلا الى مقتضى الشهوه
والغضب من القبايح فلو لم يعرف عقله وجوب الواجب وحرمة القبايح و
المواخذه باخلال الواجب وارتكاب القبايح لصدر القبايح دايما من العبد
فلم يكن موزجرا عن القبايح بل مغريا بها اما بيان بطلان التالى فلان الترك
الزجر عن القبايح والاغراء بها قبيح والله منزه عن القبيح الاصل وشرايط
حسنه انتفاء المفسده وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زايده على
حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح
عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه وامكان الاله الشرح
اراد ان الى شرايط حسن التكليف منها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها بشير
ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى المكلف
اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسده بان لا يكون التكليف
مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف اخر وان لا يكون مفسده
لمكلف اخر الثانى تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال لبنا
شرط العقل بان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران احدهما الاول امكان
وجوده واليه اشار بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال محال عند العدليه
الثانى اشتمال الفعل على صفة زايده على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا لان التكليف
بفعل

بفعل او بان يكون مستحبا او يكون الاخلال به اولى من فعله لان التكليف بترك فعل
واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب
القبايح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل
من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل
بواجب فلا يثبت المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على
الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل
ذا آله الاصل ومتعلقه اما علم اما عقلى او سمعى واما ظن واما عمل الشرح
اى متعلق التكليف اما علم واما ظن واما عمل اما العلم فهو اما عقلى يستقل العقل
بتحصيله كالعلم بوجود الاله وكونه قادرا عالما واما السمعى لا يستقل العقل
بتحصيله ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع ونصوص النبى مثل علم المعاد
المعاد الذى للبدن عند البعث وضرورات البدن وسعاداته و
شروره وشقاوته واما الظن فمثل كثير من الاحكام الشرعيه كظن القبله وطهارة
الماء وغيرهما واما العمل فكرد الوديعه وشكر المنعم والصلوة والزكوة وغيرهما
الاصل وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب الشرح التكليف لابد وان
ينقطع عن المكلف ولا يدوم بدوامه والدليل عليه الاجماع ولان التكليف ان لم
ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالى ظاهر الفساد وبيان الملازمه
ان التكليف يستدعى المشقه والثواب يستدعى الخلوص عن المشقه فالجمع بينهما
محال فلو لم ينقطع التكليف ابدا انتفى الثواب دايما فلم يمكن ايصاله الى المستحق
الاصل وعلة حسنه عامه وضرر الكافر من اختياره وهو منقطع لان
تكليف التكليف كلا على ما شرطناه والقابر نابتة الشرح اراد لدى شبه الى
عموم حسن التكليف بالنسبه الى المومن والكافر والدليل عليه ان علة حسن

حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر فالتكليف
بالنسبة الى الكافر ايضا حسن قوله وضرر الكافر من اختياره اشارة الى جواب
سؤال توجيهه لو كان تكليف الكافر ضررا عظيما في حقه لانه مشقة في الدنيا والعقاب
حاصل بتركه في العاقبة وليس له مصلحة اذ لا ثواب له فهو قبيح قطعا تقرير الجواب
ان التكليف نفسه ليس بضرر ولا مقتض للضرر من حيث هو تكليف والا لكان
تكليف المؤمن كذلك بل الضرر حصل من اختيار الكافر الكفر والفسوق وترك
الايمان والطاعة قوله وهو منتف هنا لا من حيث التكليف اشارة الى
جواب سؤال توجيهه ان حسن التكليف مشروط بانتفاء المفسدة بالنسبة
الى المكلف وتكليف الكافر مستلزم للمفسدة فانه يستلزم المفسدة من حيث
التكليف بل المفسدة حصلت من سوء اختياره بخلاف شرطنا فان التكليف
مشروط بانتفاء المفسدة اللازمة من حيث التكليف لا المفسدة الحاصلة من سوء الا
ختيار قوله والفائدة ثابتة هذا ايضا جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر
لا فائدة فيه لان الفائدة من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه
فكان عبثا تقرير الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعر
يض للثواب كما بالنسبة الى المؤمن الاصل واللطف واجب ليحصل الغرض
به فان كان من فعله وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعره به ويوجبه وان كان
من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو
عن لطف والاخبار بالشقاوة ليس مفسدة ويقبح منه تع التعذيب مع منعه بالسعادة و
دون الذم الشرح اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث
لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب على معنى ان تاركه يستحق الذم عند المعتزلة خلافا للاشاعرة اه
واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بان اللطف يحصل به الغرض من التكليف وهو الع

التعريض للثواب لان ما يريد المكلف من الطاعة ويبعد من المعصية يكون مستدعيا
لتحصيل المكلف به المستلزم للغرض منه وما يحصل الغرض من التكليف يكون
واجبا لان التكليف واجب وهو لا يتم الا باللطف وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب واللطف اما ان يكون من فعل الله تع كخلق القدرة للعبد
واكمال العقل ونصب الادلة وتهيئة الالات لفعل الطاعة وترك المعصية
فيكون واجبا عليه تع واما ان يكون من فعل المكلف نفسه كنظره ومكره فيجب
عليه ويوصله الى تحصيله فوجب على الله تع ان يعرفه ويوجبه عليه
واما ان يكون من فعل غيرهما من المكلفين مثل الاعانة له في تحصيل مصالحه ودفع
مفاسده والتاسي به في افعاله الصالحة وايمانه وطاعته والانزجار
عن افعاله الفاسدة اعتبارا به فيشترط في التكليف بالملطوف فيه
العلم بان ذلك الغير يفعل اللطف قوله ووجوه القبح منتفية اشارة
الى جواب اعتراض توجيهه ان يقال اللطف انما يكون واجبا اذا كان
خاليا من وجوه القبح والمفسدة فان وجوه الحسن والمصلحة
لا تكون كافية في وجوب اللطف بل لا بد من انتفاء القبح والمفسدة فلم لا يجوز
ان يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا على وجه من القبح والمفسدة ولم
نعلمه فلا يكون واجبا تقرير الجواب ان وجوه القبح منتفية لانا نعرفها
لانا مكلفون بتركها وكل ما كنا مكلفين بتركه يكون معلوما لنا وقد عرفنا
انه ليس هناك وجه قبح قوله والكافر لا يخلو من لطف الله تع ايضا جواب
اعتراض توجيهه ان يقال الكافر مكلف بالايمان مع انه لا لطف له اما انه واماه
مكلف بالايمان فظاهر واما انه لا لطف له فلانه لو كان لطف له لحصل الملطوف به
اي بالايمان منه والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة انه لا معنى للطف

الاما حصل الملطوف به عنده فلو كان اللطف واجبا لما كان التكليف
متحققا بدونه لان موجب وجوبه هو التكليف بوبر الحوار لا كم لطف
ايضا فان اللطف ليس عبارة عما حصل الملطوف به عنده بل هو عبارة
عما يقرب الى الطاعة ويبعد من المعصية مخاد لم يكن المقرب حاصلا ولا ع الى م
يتحقق الملطوف به بسبب مانع وهو سوء اختيار المكلف وقوله والا
خبار بالسعادة والشقاوة ليس منافيا هذا جواب اعتراض تقريره ان
اللطف لو كان واجبا على الله تع لصدر عنه والتالى بط اما بيان الملا
زمة فظ واما بيان بطلان التالى فلان الله اخبر بالسعادة والشقاوة
فانه اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنان وبعضهم من اهل النار والا البيرلز ٤
خبار بان المكلف من اهل النار مناف للطف لانه مقرب بالنسبة الى
المكلف لانه اغراء له على المعاصى فيكون منافيا للطف واذا صدر عنه مناف
اللطف لم يصدر عنه اللطف بوبر الجواب ان الاخبار بالسعادة والشقاوة
ليس مقربا فانه ليس اغراء على المعاصى لجواز ان يمتنع عن المعاصى والاقدام
عليها بسبب هذه الاخبار فقط ويصح منه التعذيب مع منعه دون الذم
اى يصح من المكلف تعذيب المكلف اذا منعه من اللطف لانه اذا منعه
من اللطف يكون بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها فيصح التعذيب
ح لانه على ذلك التعذيب له ان يقول لم ما لطفت كما قال تع ولو انا اهلكناهم
بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو
منعهم اللطف فى بعثة الرسول لكان لهم هذا السوال ولا يكون لهم هذا
السوال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يصح من المكلف ذم المكلف
مع منعه اللطف لان الذم حق يستحق على القبيح عمن مختص بالمكلف

بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو اغوى الانسان غيره على القبيح ففعله
لم يسقط من الباعث حق الذم كما لو ان ابليس حق ذم اهل النار مع انه
المغرى على المعاصى الاصل ولا بد من المناسبة ولا ترجيح بلا مرجح با
لنسبة الى المنتسبين ولا يبلغ الالجاء ويعلم المكلف اللطف اجمالا
وتفصيلا ويزيد اللطف على وجه الحسن يدخله التخيير ويشترط حسن
البدلين الموجه ذكر للطف احكاما خمسة الاول انه لا بد ان يكون بين اللطف
والملطوف به مناسبة على معنى ان حصول اللطف يكون داعيا الى حصول
الملطوف به لانه لو لم يكن بينهما مناسبة لزم الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى
المنتسبين والتالى بط بيان الملازمة انه لولا المناسبة لم يكن كون اللطف
لطفا بالنسبة الى ذلك الفعل اولى من كون غيره لطفا بالنسبة اليه ولا يكون ذلك
الفعل ملطوفا به بالنسبة الى ذلك اللطف اولى من كون فعل غيره بالنسبة اليه
الثانى لا يبلغ اللطف فى استدعاء الملطوف به حد الالجاء والا لم يكن اللطف
لطفا من اعتبار عدم الالجاء فى مفهومه الثالث ان يعلم المكلف اللطف
اجمالا او تفصيلا لانه اذا لم يعلمه المكلف لم يعلم المناسبة بينه وبين الملطوف
به فلم يكن داعيا للمكلف الى الفعل الملطوف به فان كان العلم الاجمالى كافيا فى
استدعاء الفعل لم يجب التفصيلى كما يعلم ان ضرب البهيمة لطف لنا والا كان
اللطف لا يتم الا بالعلم التفصيلى وجب حصوله الرابع ان يكون اللطف مشتملا على
صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا كالفرايض ومندوبا كالنوافل الحكم الخامس
جواز دخول التخيير فى اللطف فلا يجب ان يكون معينا بل يجوز ان يكون فعلان
كل منهما على صفة المصلحة المطلوبة من الامر فيقوم كل منهما مقام الاخر
كما فى الكفارات المخيرة وح لا يجب كل من الفعلين بل يكون كالواجب المخير

ويشترط في كل واحد من البدلين اي الامرين اللذين يكون كل منهما لطفا ويقوم
كل منهما مقام الآخر وكون كل منهما خاليا عن وجه قبح الاصل وبعض
الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عنه تعالى ومنا وحسنه اما لا
ستحقاقه او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على
وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف الشرح لما بين وجوب
اللطف وهو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا ومصلحة الدين اما
مضرة او منفعة والمضرة اما الم ومرض وغلاء او عزلة والمنفعة اما صحة وسعة
في الرزق ورخص او غيرها اورد مباحث هذه الامور عقيب اللطف واختلف
في حسن الالم وقبحه فذهبت الاشاعرة الى ان الالم الصادر عنه تعالى حسن
سواء كانت مبتدأة او بطريق المجازاة وسواء تعقبها عوض او لا وذهبت
الثنوية الى قبح جميع الالام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المصنف
ان بعض الالام قبيح يصدر منا خاصة كالالام الصادرة عن بعض المكلفين
بالنسبة الى من لا جريمة له وبعضها حسن يصدر عن الله تعالى ومنا وعلة حسنه
اما الاستحقاق او اشتماله على نفع زائد على الالم او على دفع زائد عليه او كونه
على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى في الحي اذا القيناه في النار او كونه واقعا
على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد
من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله تعالى ابتداء وهو
المشتمل على النفع الحاصل للمتألم مشروط باللطف للمتألم او لغيره لانه لو
خلا عن النفع لزم الظلم وعن اللطف العبث وهما قبيحان على الله تعالى
الاصل ويجوز في المستحق كونه عقابا الشرح ذهب ابو الحسين البصري
الى انه يجوز ان يفعل الالم على المستحق مثل الفساق والكفار بطريق العقاب

العقاب ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود
الاصل ولا يكفي اللطف في الم المكلف في الحسن الشرح ذهب الشيخان وقاضي
القضاة الى ان اللطف غير كاف في الم المكلف لكونه حسنا بل لا بد فيه ان
يبقى في مقابلته عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل
الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع
فيكون قبيحا الاصل ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفه الشرح ذهب
الشيخ ابو الحسين البصري الى ان الالم لا يحسن اذا كانت اللذة مشتملة على
اللطف الذي في الالم لان الالم انما يجري مجرى حكم المنفعة اذا لم يكن طريق
لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان
الالم ضررا وهو قبيح الاصل ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالعوض
الشرح اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار
المتألم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي
يتفاوت فيه اختيار المتألمين فاما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار
المتألمين لكونه زائدا فهو يحسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو
العوض المستحق عليه الاصل والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم
واجلال الشرح اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء واحكامه
والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا
غير سابق الاستحقاق ويجوز ان يقع بعد الاستحقاق وقوله مستحق يخرج النفع
المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب
الاصل ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال
الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما يستند الى فعل العبد

وامر عباده بالمضار او اباحة او تمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء
في النار فان الله لقتل عند شهادة الزور الشرح اراد لذ سبيل الى الوجوه
التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الآلام بالعبد كالمرض وغيره فانه
يجب على الله تعالى عوضه والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع
على العبد اذا كان التفويت من الله تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال
المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان يخلق الله تعالى اسباب الغم لان
الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى ضروري بنزول مصيبة او ورود
وصول الم او مستندا الى علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون هو الله تعالى علم
سببا للغم فكان العوض عليه او مستندا الى ظن كان يغتم عند امارة وصول مضرة
او فوات منفعة فانه هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه
العوض فقوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند الى العبد نفسه و
غير سبب من الله تعالى لا عوض فيه على الله وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد
جهلا بنزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها اي ومن الوجوه التي
يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله عباده بايلام الحيوان او اباحته
سواء كان الامر بالايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او للندب
كالضحايا فان العوض يجب على الله لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم
انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حدا ومنها تمكين
غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه
وجعله مائلا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به
الالم الحسن من الالم القبيح وكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى الا ان يوصل
اليه عوضا وهذا الخلاف الاحتراق اي لو القيا صبيا في النار فاحترق او

او شهدا شهادة زور فقتل بسببها فان العوض يجب عليهما لا على الله واما الالقاء
الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة والله
قد منعنا من القائه ونهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم اليه فلهذا
وجب على الملقي العوض دونه واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا
بشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه الاصل
والانتصاف عليه واجب عقلا او سمعا فلا يجوز تمكين الظالم او من الظلم دون
عوض في الحال يوازي ظلمه فان كان المظلوم من اهل الجنة تفرق الله اعواضه بها
على الاوقات او تفضل عليه بمثلها وان كان من اهل العقاب اسقط بها
جزءا من عقابه بحيث يظهر له التخفيف بان تفرق الناقص على الاوقات الشرح علاه
اختلف المعتزلة في ان انتصاف المظلوم من الظالم هل هو واجب على الله تعالى عقلا
او سمعا فذهب طائفة الى الاول والاخرى الى الثاني واختار المصنف انه واجب على
الله عقلا وسمعا اما انه واجب عقلا فانه لو لم ينتصف تعالى منه لادى الى اضاعة
حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه تعالى يقدر
منعه وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف منه لضاع حق المظلوم
والتالي باطل لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا واما انه واجب سمعا فلما
ورد في القرآن من ان الله تعالى يقضي بين عباده بالحق واختلفوا في انه هل يجوز ان م
له تعالى ان يمكن الظالم من الظلم دون عوض في الحال يوازي ظلمه اي يمكن
من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه ام لا فذهب ابو هاشم والكعبي
الى انه لا يجوز ثم اختلفا فقال الكعبي يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له
يوازي ظلمه وقال ان الله تعالى يتفضل عليه بالعوض المستحق عليه ويدفعه
الى المظلوم وقال ابو هاشم لا يخرج له من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه بل
يجوز لنز

بحسب تبقيته لان الانتصاف واجب والتفضل ليس بواجب فلا يجوز تعليق الواجب
بالجائز قال المرتضى ان التبقية تفضل ايضا فلا يجوز تعليق الانتصاف
بها فلهذا اوجب العوض في الحال واجاز المصنف تأخير وجوب العوض
في الحال اذا لم يشر الى كيفية ايصال العوض الى المستحق والمستحق للعوض
اما ان يكون من اهل الجنة او من اهل النار فان كان من اهل الجنة فرق الله
عوضه على الاوقات على وجه لا يتبين له انقطاعه فلا يتألم به او يتفضل
الله عليه عقيب انقطاعه بمثله فلا يتألم بانقطاعه ايضا وان كان من اهل العقاب
جعل الله عوضه جزءا من عقابه بحيث يظهر له التخفيف بان ينقص من الالم
منه ما يستحقه من الاعواض متفرقا على الاوقات بحيث يظهر له الخفة الاصل
ولا يجب دوامه لحسن الزائد بما يختار معه الالم وان كان منقطعا و
لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير والالم على القطع ممنوع مع
انه غير محل النزاع ولا يجب اشعار صاحبه بايصاله عوضا ولا تعيين منافع
فيه ولا يصح اسقاط العوض عليه تعالى بل يجب ايصاله الى حد الرضا عند كل
عاقل وعلينا يجب مساواته الشرح اذا لم يشر الى احكام العوض منها
انه هل يجب دوامه اولا فذهب ابو علي الجبائي الى الاول وابنه ابو هاشم الى الثاني
واختاره المصنف واحتج عليه بان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الالم
زيادة يختار معها المتألم ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما
لانه يجوز ان يتحقق النفع الزائد وان كان منقطعا فلا يكون يجب دوامه
وقال ابو علي لو انقطع العوض لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع
من وجوب الايصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحسن المانع من دوامه
وهذا شيء اجاب بانا لا نسلم ان المانع هو الدوام مع انقطاع الحسن المانع من

المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون لتأخيره مصلحة غير
ظاهرة وان المانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع العوض
لزم دوامه بيان الملازمة انه لو انقطع العوض لتألم بانقطاعه فيلزم المتألم
عوضا فيجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع يتألم به فيلزم
عوض التألم وهلم جرا فثبت انه لو انقطع لزم دوامه وما يؤدي وجوده الى
عدمه يكون محالا فالانقطاع محال اجاب بانا لا نسلم انه يتألم بسبب القطع فانه يجوز
ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتألم به مع ان ذلك غير محل النزاع فان النزاع
في العوض المستحق على الدوام لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض
آخر وهكذا ابدا ومنها انه لا يجب اشعار صاحب العوض اي المستحق للعوض
بايصال العوض اليه من حيث هو عوض بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم
ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثوابه واما العوض فانه نفع زائد يلتذ به
من لا يعلم ذلك ومنها انه لا يتعين منافع حتى يكون عوضا بل يجوز ان يوصل كل
ما يحصل فيه نفع عوض بخلاف العقاب فانه لابد وان يكون من جنس ما الفه
المكلف ومنها انه لا يصح اسقاط العوض ولا هبته ممن وجب عليه العوض في
الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابي هاشم
وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا اذا استحل الظالم من
المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى فان اسقاطه عنه عبث
لعدم انتفاعه به ومنها ان العوض اذا كان على الله تعالى يجب ان يكون زائدا على الالم زيادة
تنتهي الى حد يرضى كل عاقل به واذا كان العوض علينا يجب ان يكون مساويا لما
فعل من الالم لان الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما الاصل
واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول

يجوز فيه الامران اولا يجوز ان يكون الا لطفا لغير المكلف الشرح ثم ان
الاجل قد يكون من الالطاف والمصالح عقيب بحث الالطاف والمصالح بحث
الاجل واجل كل شي هو وقت حدوثه ووقت كل شي ما قدر به من معلوم متجدد ولم
ذلك الشي قبله سوا كان ذلك المعلوم المتجدد وجود الحادث كقدم زيد عند طلوع
الشمس او عدما كما يقال بحركة الجوهر عند عدم سواده او بياضه فما جعل وقتا للشي
ان يكون ذلك الشي وقتا له فانه كما يقال قدم زيد عند طلوع الشمس يقال طلع الشمس عند امكن
قدوم زيد فاجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة ذلك
الحيوان فيه والمقتول لو لم يقتل يجوز فيه الامران اي الموت والحيوة ويجوز ان يكون
اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان الا
جل يقطع التكليف عن المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا بالنسبة
اليه من التكليف الاصل والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه و
السعي في تحصيله قد يجب وقد يستحب وقد يباح وقد يحرم الشرح الرزق عند الاشاعرة
هو كل ما انتفع به حي سواء بالتغذي او بغيره مباحا او حراما مملوكا او غير مملوك
وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير
وذهب المصنف الى ان الرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه فطعام البهيمة قبل ان
يستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان لمالكه منعها منه الا اذا وجب
رزقها عليه وما استهلكه الغاصب من الطعام المغصوب بالاكل لا يكون رزقا له
لان الله تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه لان تصرفاته محرمة واما الرزق
فعند الاشاعرة هو الله تعالى اذ الرزق مخلوق ولا خالق سوى الله تعالى ولا يجب عليه
ان يرزق احدا تعالى عن ان يجب عليه شي بل ان رزق فبفضله وان منع فبعدله
وعند المعتزلة ان الحرام لا يكون رزقا من الله تعالى وما كان حلالا مباحا فاما ان العبد

العبد منه بنصب وتعب فالعبد هو الرزاق لنفسه والله ليس برازق له ذلك الرزق
واما اذا ناله من غير فعله فهو من الله والرازق له ذلك الرزق هو الله تعالى و السعي
في تحصيل الرزق لا يكون من المحرمات اذا تجنب فيه من ارتكاب المنهيات بل
قد يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وقد يحرم
اذا ادى الى ارتكاب منهي او منع من الواجب الاصل والسعر تقدير العوض
الذي يباع به الشي وهو رخص وغلا ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت
والمكان ويستندان اليه تعالى والينا ايضا والاصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء
الصارف الشرح السعر عبارة عن تقدير العوض الذي يباع به الشي والانحطاط
رخص وارتفاعه غلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان في
الرخص والغلاء اي انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط
عما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت والمكان وكذا الارتفاع انما
يكون غلاء اذا كان الارتفاع عما جرت العادات بكونه عوضا في ذلك الوقت
وذلك المكان فان الثلج لا يقال له انه رخيص اذا انتقص عوضه في الشتاء
عند هبوطه الى الجبال لانه ليس مكان بيعه ووقته والرخص والغلاء قد
يستندان الى الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس اليه
فيحصل الغلاء وفيه مصلحة المكلفين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل
رغبة الناس اليه تفضلا منه او لمصلحة دينية فيحصل الرخص وقد يستندان
الينا بان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه او
باحتكار الناس او غير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء والرخص
بخلاف ذلك والاصلح قد يجب على الله في حال دون حال وذلك اذا كان القدر
مصلحة والزيادة عليه مفسدة وجب عليه تعالى ان يعطيه ذلك القدر بوجود الداعي

وانتفاء الصارف وهذه المباحث متفرعة على ان افعال العباد صادرة منهم وان الله لا يفعل
القبيح ولا يفعل الا لغرض وضعفها لا يخفى على المتأمل فلذلك لا نتعرض لتفاصيل ما ورد
عليها الاصل المقصد الرابع في البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة
العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف واستفادة الحسن
والقبح والنافع والضار وحفظ الاشياء وتكميل النفوس خاصة بحسب استعداداتهم و
تعليمهم الصنائع الخفية والاخلاق والسياسات والاخبار بالعقاب
والثواب فيحصل اللطف للمكلف الشرح لما فرغ من المقصد الثالث شرع في المقصد
الرابع النبي لغة ماخوذ من النبوة وهي الارتفاع ومنه يقال تنبا فلان اذا ارتفع
وعلا وقيل النبي من الطريق ومنه يقال للرسل عن الله تعالى الانبياء لكونهم
يطرقون الهداية اليه وقيل انه ماخوذ من الانباء وهو الاخبار ولذلك يقال رسول
الله نبي لانبائه عن الله واما في الاصطلاح فذهب الحكماء الى ان النبي من
كان مختصا بخواص ثلاث الاولى ان يكون مطلعا على الغائبات لصفاء جوهر نفسه
وشدة اتصالها بالمبادي العالية من غير سابقة كسب وتعليم وتعلم الثانية كونه
بحيث يطيعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المفارقة الى بدل الثالثة ان يكون
ممن يشاهد ملائكة الله على صور متخيلة ويسمع كلام الله بالوحي وقد ورد
على هذا بانهم ان ارادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع الغائبات فهو ليس بشرط في
ان يكون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا به الاطلاع على بعضها فلا يكون ذلك خاصة
للنبي اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع على بعض الغائبات من دون سابقة تعليم
وتعلم وايضا النفوس البشرية كلها متحدة بالنوع فلا تختلف بالصفاء والكدر
فما يجوز لبعض جاز ان يكون لبعض اخر فلا يكون الاطلاع خاصة للنبي وايضا الاطلاع
على المغيبات قد يحصل لبعض المرضى فلا يكون خاصة للنبي وايضا ما جعلوه خاصة

خاصة ثانية لا يكون مختصة بالنبي لانهم يعترفون ايضا ان الارادة ثابتة غير منحصرة
عندهم لانهم منكرون للملائكة ولا يثبتون غير الجواهر المجردة العالية وهي غير
مرئية عندهم وفي هذه الايرادات نظر اما الاول فلانهم ارادوا بالاطلاع الاطلاع
على بعض لم تجر العادة به من غير سابقة تعليم وتعلم ولا شك ان مثل هذا
البعض لا يكون لغير النبي واما قولهم النفوس البشرية متحدة في النوع
فيجوز ان يثبت لكل ما يثبت لبعض فممنوع اذ يجوز ان يكون الاختلاف
راجعا الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة بحسب امزجة مختلفة واما قولهم
الاطلاع على الغيب قد يحصل لبعض المرضى فلا يكون خاصة للنبي فلم لا يجوز ان
يكون مرادهم بذلك الاطلاع على تلك المغيبات لا بسبب امر عارض لبدنه من
مرض او غيره ولئن سلم انه لا يكون هذه خاصة مطلقة لكن لا ينافي ان يكون
خاصة اضافية ويكون مجموع الامور الكلية خاصة مطلقة للنبي فلا يرد عليهم
شيء واما الجواب عن الايرادات على الخاصة الثانية والثالثة فظاهر وذهبت
الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله تع ونعمة منه على عبده وهو قول
الله تع لمن اصطفاه من عباده ارسلتك وبعثتك فبلغ عني وا
ختلفوا في ان البعثة حسنة اولا فذهب اهل الملل والحكماء الى انها
حسنة ومنع البراهمة منه والدليل على انها حسنة اشتمالها على الفوائد
وخلوها عن المفاسد وكل ما هو كذلك كان حسنا ومن فوائد البعثة
ان يعاضد الشرع العقل ويؤكد فيما يدل عليه العقل بالاستقلال من
افتقار العالم الى صانع حكيم واحد لينقطع عذر المكلف بالكلية والى هذا
اشار بقوله تع لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها ان يستفاد من
البعثة ما لا يدل عليه العقل بالاستقلال مثل الصفات التي لا يدل عليها

العقل بالاستقلال بل يتوقف على السمع كالسمع والبصر والكلام وسائر السمعيات
ومنها ان يزيل الخوف الحاصل للمكلف فان المكلف يخاف بسبب الاستقلال
الاستقلال بالطاعة او تركها فان المكلف لو اشتغل بالطاعة كان متصرفا في
ملك الغير بغير اذنه فيكون جانيا بسبب ذلك التصرف ولو لم يشتغل بالطاعة
ربما عذب على تركها فيبقى على الخوف فبالبعثة يزول الخوف المتحقق على
ومنها ان يستفيد الحسن والقبح فيما لا يستقل العقل بمعرفة حسنه او قبحه
فان النظر الى العجوز الحرة الشوهاء حسن والى وجه الجارية الحسناء قبيح
عند العقل في الشرع بالعكس فيعرف امثال هذه بسبب البعثة ومنها ان
يستفيد النافع والضار من الاغذية والادوية التي لا تفي التجربة
بمعرفتها الا بعد الادوار والازمان ومع ذلك ففيه خطر فبالبعثة يعرف طبائعها
ومنافعها من غير تعب ولا خطر ومنها حفظ نوع الانسان فان الانسان
مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد له من شرع يفرضه شارع يتعين لان
مطاعا كما ذكرنا في حسن التكليف على طريقة الحكماء الاسلام ومنها تكميل
اشخاص نوع الانسان فان الاشخاص في المعارف والاخلاق متفاوتة
والكامل نادر فلا بد من بعثة الانبياء ليكمل كل شخص وينتهي الى كماله الممكن
له بحسبه ومنها تعليم اشخاص الانسان الصنائع فانهم يحتاجون الى
الصنائع والآلات في تحصيل المسكن والمطعم والملبس وفي تكليفهم
بالتحصيل احراج عظيم فلا بد من بعثة الانبياء لتعليمهم ومنها تعليمهم الاخلاق
والسياسات فان معاشهم متوقف على الاخلاق والسياسات وتحصيل
وتحصيل الاخلاق والسياسات متوقف على معرفتها وهي غير ضرورية فلا بد
من بعثة الانبياء لتعليم الاخلاق والسياسات ومنها الاخبار بالثواب على

استعدادات اشخاص نوع
ليكمل

على الطاعة والعقاب على المعصية لينزجروا عن المعاصي ويرغبوا في الطاعات
فان الاخبار بهما يتوقف على البعثة اذ العقل غير مستقل بمعرفتهما فبعثة الانبياء
لطف من ابدع بالنسبة الى العباد فيحسن البعثة الاصل وشبهة البراهمة
باطلة بما تقدم الشرح شبهة البراهمة لبعثة الانبياء اما لاجل انه يوافق
العقل فلا حاجة فيه اليهم او بما يخالف العقل وما يخالفه فغير مقبول فلا فائدة
في بعثتهم وهذه الشبهة باطلة بما تقدم من ان ما يوافق العقل قسمان
ما يستقل العقل بادراكه وما لا يستقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني
الاصل ومن واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية الشرح
اختلفوا في ان البعثة واجبة ام لا فذهب المعتزلة الى الاول واصحابنا المصر
وذهب الاشاعرة الى الثاني واحتج المصنف على المختار عنده بان البعثة
مشتملة على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان وا
قفا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات والوقوف على
التكاليف بحسب الشرع موقوف على البعثة فيكون البعثة مشتملة على اللطف
واللطف واجب على الله ولا يخفى ما فيه من النظر واما الاشاعرة فلا يوجبون
البعثة لما تقرر من اصولهم من انه لا يجب على الله شيء اصلا الاصل
ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولوجوب متابعته
وضدها والانكار عليه الشرح العصمة عند الاشاعرة هي القدرة على الطاعة او عدم
القدرة على المعصية وعند المعتزلة هي لطف لا يكون له مع ذلك داع الى ترك
الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك وعند الحكماء هي ملكة لا يصدر
عن صاحبها معها المعاصي واتفقت الامة على كون الانبياء معصومين
عن الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم اعتقدوا جواز المعصية على الانبياء

العقلية وترك التكاليف
العقلية وهذا ضروري

وان المعصية كفر ومن الناس من يعتقد انه يجوز الانبياء لم يظهروا الكفر على سبيل
التقية ومنهم من لا يجوز الكفر ولا اظهاره عليهم لكنه جوز الكبائر عليهم ومنهم
من لا يجوز الكبائر عليهم لكن اختلفوا فذهب بعضهم الى انه لا يجوز منهم الاقدام
على المعصية قصدا سواء كانت صغيرة او كبيرة بل يجوز منهم صدورها على سبيل
السهو والنسيان وترك الاولى او اشتغال المنهي بالمباح واما قبل البعثة فهل
يجوز عليهم فعل الكبيرة اولا فذهب اكثر اهل السنة الى جوازه وذهبت الشيعة
الى انه لا يجوز المعصية على الانبياء سواء كانت صغيرة او كبيرة قبل البعثة او بعدها
عمدا او سهوا او خطا في التاويل واحتج عليه بانه تجب العصمة عن المعاصي مطلقا
في النبي ليحصل الوثوق باقوالهم وافعالهم فيحصل الغرض من البعثة وهو
متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه وبانه لو صدر عن النبي معصية
لوجب متابعته فيها لانه يجب متابعة النبي فيما صدر عنه ويحرم ضدها
بعينه فيها وهو مخالفته فيها لانه معصية والمعصية لا يجوز متابعتها فيلزم المنا
فية وهذه المتابعة بط وبانه لو صدر عنه ذنب لوجب الانكار عليه لان
النهي عن المنكر واجب والانكار عليه يوجب ايذاءه وايذاء النبي منهي
عنه حرام موجب للعذاب لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله
لعنهم الله في الدنيا والآخرة وفي هذه الوجوه نظر لان المتابعة قبل البعثة
غير واجبة مطلقا وبعد البعثة ايضا بالنسبة الى الخصائص والمندوبات والمبا
حات غير واجبة وكذا بالنسبة الى ما صدر عنهم سهوا من المعاصي والانكار
على ما صدر عنهم سهوا غير جائز والحق يجوز قبل البعثة صدور المعاصي عنهم
كبيرة او صغيرة سهوا او قصدا لكن على سبيل الندرة ويدل على ذلك قصة
موسى واخوة يوسف واما بعد البعثة فيجوز ان يصدر عنهم بعض الصغا

بل التي لا تدل على خسة النفس سهوا بعلم من احوالهم المستفادة
من الكتب الالهية والاحاديث النبوية الاصل وكمال العقل والذكاء
والفطنة وقوة الراي وعدم السهو وكل ما ينفر عنه من دناءة الآباء
وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها والاكل على
الطريق وشبهه الشرح قد يعتبر في النبي صفات يجب ان يكون متصفا
بها كما يجب ان يكون معصوما وتلك الصفات هي كمال العقل وكمال الذكاء و
كمال الفطنة وقوة الراي فان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته والا
نقياد الخبط فيما امر به ونهى عنه وان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهر
الامهات لئلا ينفر الطباع عنه ولئلا يكون فظا غليظ القلب لئلا
ينفضوا من حوله وان يكون منزها عن الامراض المستنفرة مثل الابنة
والجذام والبرص ونحوها وان يجتنب عما يكون هتكا للمروءة مثل الاكل
في الطريق ونحوه وبالجملة كل ما يدل على خسة صاحبه الاصل وطريق معرفة
صدقه ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد
مع خرق العادة ومطابقة الدعوى الشرح طريق معرفة صدق النبي في
دعوى نبوته ظهور المعجزة على يده وظهور المعجزة عبارة عن ثبوت امر غير
معتاد او نفي امر معتاد وانما ذكر احد الامرين لان المعجزة كما يكون اثباتا
لغير المعتاد فقد يكون منعا عن المعتاد واحترز به عن مدعي النبوة الذي
لم يات بغير المعتاد ولم يمنع المعتاد فانه لا يكون صادقا في دعواه
قوله مع مطابقة الدعوى اي الاتيان بغير المعتاد او منع المعتاد يكون
مطابقا للدعوى لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه وليتميز عن الارهاص
والكرامات فانهما يكونان مطابقين للدعوى ضرورة عدم الدعوى والارهاص
ما

كما لا
في اوامره ونواهيه
المتصف بكمال وعدم
السهو لئلا يقع محمد

المعتاد

احداث امر خارق للعادة دال على بعثة نبي قبل بعثته اي يكون ذلك الاحداث
قبل بعثة النبي وهو امر خرق العادة زيادة يعني عنها قوله نبوتهما ليس بمعنا
او نفي ما هو معتاد فان كل واحد منهما يكون خرقا للعادة والاولى ان يقال المعجز امر
خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة فالامر الخارق للعادة
يشمل الاتيان بغير المعتاد ونفي المعتاد وبه يتميز المدعي عن غيره وانما
قلنا انه مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه وليتميز
عن الارهاص والكرامات وانما قلنا مع عدم المعارضة ليتميز عن
السحر والشعبذة والتحدي لغة المباراة والمنازعة وانما كان ظهور المعجزة
طريقا لمعرفة صدقه لانا نعلم بالضرورة انه اذا قام انسان ذو اخلاق
مرضية عند الخواص والعوام وادعى انه مبعوث من عند الله وقال الدليل ان هو
على صدق قولي ان الله يظهر على يدي امرا خارقا للعادة وظهر وقال ان لم
يصدقني فليأت بمثل ما ظهر على يدي وعجز عداه عن ذلك حصل للعقل
يقين تام بانه صادق في دعواه الاصل وقصدهم وغيرها يعطي
جواز ظهورها على الصالحين ولا يلزم خروجها عن الاعجاز ولا التنفير ولا
عدم التمييز ولا انطال دلالته ولا العموم الشرح اراد ان يشير الى جواز
ظهور الكرامات ذهب بعض المعتزلة الى المنع من ظهور الكرامات على الصالحين
والحق جوازه وهو المختار عند المصنف واحتج عليه بعضهم فانها بعيد
ظهور الكرامات على ما قوله ولا يلزم الخ اشارة الى الجواب عن استدلالات المانعين من
الجواز تقرير الاستدلال الاول انه لو جاز ظهور الكرامات على غير الانبياء لجاز ظهور
عليهم بالطريق الاولى فيكثر وقوعها وخرج المعجز عن كونه معجزا ومن ثم يكون
كثرتها مانعة عن ان يكون خارقة للعادة تقرير الجواب انا لا نم خروجها عن حد

حد الاعجاز فان ظهورها مع الانبياء والاولياء لا يقتضي ان يتكثر بحيث يكون عادة
تقرير الاستدلال الثاني انه لو جاز ظهور الكرامات على غير الانبياء لزم التنفير
عن الانبياء والتالي باطل اما الملازمة فلان المستدعي لوجوب طاعة الانبياء
ظهور المعجزة عليهم فاذا شاركهم من لا يجب طاعته في جواز ظهور المعجزة عليهم
لهان موقعه فيؤدي الى عدم طاعتهم والتنفر عنها تقرير الجواب انا لا نم
انه لو شاركهم من لا يجب طاعته في ذلك لهان موقعه فانه كما لا يوجب مشاركة
نبي اخر في ذلك الاهانة كذلك لا يوجب مشاركة الصالحين في تلك الاهانة تقرير
الاستدلال الثالث ان تمييز الانبياء عن غيرهم انما هو بسبب ظهور المعجزة
عليهم اذ الامة تشاركهم في الانسانية ولوازمها فلولا ظهور المعجزة عليهم لما
تميزوا عن غيرهم فاذا ظهر المعجز على غيرهم لزم عدم التمييز تقرير الجواب
ان امتياز النبي يحصل باقتران دعوى النبوة بالظهور دون غيره
ايضا لا نم انهم لو شاركوا غيرهم في ظهور المعجز لشاركوهم في جميع الامور
حتى يلزم عدم الامتياز تقرير الاستدلال الرابع انه لو جاز ظهور المعجز على
غير النبي لبطلت دلالتها على صدق النبي والتالي باطل اما الملازمة فلان
ظهور المعجز على غيره ينافي اختصاصه بها فلا يظهر الفرق بين مدعي النبوة
وغيره بالمعجز تقرير الجواب ان اقتران المعجزة بالدعوى مختص بالنبي دون غيره
فاذا ظهر المعجز على شخص مقرونا بالدعوى علمنا صدقه ولو لم يقترن با
لدعوى لم نحكم بنبوته فان المعجزة لا تدل على النبوة ابتداء بل تدل على صدق
الدعوى تقرير الاستدلال الخامس انه لو جاز ظهور المعجز على صدق غير نبي لجاز
ظهورها على كل صادق فيلزم عموم ظهور المعجز تقرير الجواب انا لا نم انه اذا جاز
ظهورها على صدق غير نبي جاز ظهورها على كل صادق غيره فانه يجوز ان يكون جواز

الظهور مخصوصا ببعض العباد فيجوز على عباد الصالحين الأصل وبجوازه قبل
النبوة يعطي الارهاص الشرح اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الارهاص ومنع
ظهور الكرامات على غير الانبياء فمنع من ذلك طائفة منهم واما الذين جوزوا الكرامات
على غيرهم جوزوا ظهور المعجزة على سبيل الارهاص واجازه المصنف واحتج عليه بظهور
المعجزات على الرسول عليه السلام قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء
نار فارس وقصة اصحاب الفيل وتسليم الاحجار عليه الأصل وقصة مسيلمة
وفرعون وابراهيم يعطي جواز اظهار المعجزة على العكس الشرح اختلفوا
في انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم اظهارا
لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير الانبياء منعوا من ذلك والذين
جوزوا ظهور الكرامات على غير النبي جوزوا ذلك واختاره المصنف واحتج عليه بالو
قوع فان الوقوع دليل الجواز ومما وقع ما نقل من مسيلمة الكذاب انه لما ادعى
النبوة قيل له ان رسول الله عم دعا لاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لا
عور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما هرب موسى عم ببني
اسرائيل في البحر يبسا قال فرعون انا ايضا امر على هذا الطريق فاتبعهم بجنوده
فغشيهم الموج فغرقوا جميعا وكما نقل ان ابراهيم عم لما جعل الله عليه النار
بردا وسلاما قال نمرود انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فجاءته نار فا
حرقت لحيته الأصل ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا تجب الشريعة
الشرح اختلفوا في انه هل تجب البعثة في كل وقت بحيث لا يجوز خلو زمان
عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا تجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن
والقبح العقليين وقالت الامامية تجب البعثة في كل زمان واختاره المصنف واحتج
عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت

نقل

وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا
فيكون واجبة في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي
المبعوث ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي لتأكيد ما في
العقول ولا يجب ان يكون له شريعة وذهب ابو هاشم الى انه لا يجوز ان يبعث النبي
الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة
يلزم ان يكون بعثه عبثا اجاب المصنف بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على
نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في العقول مصلحة
لهم فلا يكون البعثة عبثا الأصل وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران
دعوى نبينا محمد عليه السلام يدل على نبوته والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي
يدل على الاعجاز والمنقول معناه متواترا من المعجزات يعضده الشرح
لما فرغ من البحث في النبوة شرع في اثبات نبوة نبينا محمد صلعم فنقول ان محمدا
رسول الله خلافا لليهود والنصارى والمجوس وبعض البراهمة والوجه فيه انه عم
ادعى النبوة واقترن به ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا واما قلنا
انه ادعى النبوة فللتواتر واما قلنا انه اقترن بادعائه النبوة ظهور المعجزة
لانه اقترن بادعائه ظهور المعجزة القرآن وغيره اما انه اتى القرآن فبالتواتر
واما انه معجز فلانه تحدى فصحاء العرب وبلغاءهم بقوله تعالى ان كنتم في ريب مما
نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم وقوله فأتوا بعشر سور
من مثله وامتنعوا عن معارضته مع توفر دواعيهم على معارضته اظهارا
لفصاحتهم وبلاغتهم والزاما له عليه السلام وامتناعهم مع توفر الدواعي يدل على
الاعجاز واما انه اتى بغير القرآن من المعجزات فلانه نقل عنه معجزات كثيرة كنبوع
الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير ومكالمات

الحيوانات العجم وكل واحد منها ملح وان لم يتواتر خصوصه لكن القدر المشترك بينها
يكون متواترا فيكون المنقول معنا متواترا فيكون اعجاز القرآن معتضدا با
لمنقول معنا متواترا الاصل واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه
وفصاحته وقيل للصرفة والكل محتمل الشرح اختلفوا في اعجاز القرآن فذهب
طائفة الى انه معجز لفصاحته فانه بلغ في الفصاحة الى حد يعجز البلغاء والفصحاء
عن ان يركبوا كلاما يبلغ فصاحته الى حد فصاحة القرآن وقيل انه معجز في
اسلوبه وفصاحته معا فانه اسلوب خاص فصيح يعجز الفصحاء والبلغاء
عن مثل هذا الاسلوب على وجه يكون فصيحا وقيل انه معجز لصرف عقول الفصحاء
القادرين على المعارضة عن ايراد المعارضة وكل ذلك محتمل الاصل والنسخ
تابع للمصالح وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم واوجب الختان
بعد ما خير وحرم الجمع بين الاختين وغير ذلك من الاحكام الشرح اراد به
ان يشير الى رد قول اليهود حيث قالوا شريعة موسى عم مؤبدة لان
لان النسخ بطلان المنسوخ ان كان متضمنا للمفسدة كان الامر به قبيحا و
ان لم يكن متضمنا للمفسدة كان رفعه قبيحا فثبت ان النسخ باطل واذا بطل
النسخ يلزم ان يكون شرع موسى عم مؤبدا يؤيد الرد بها على قول المعترض له
ان الاحكام تابعة للمصالح فان الاحكام اذا كانت تابعة للمصالح والمصالح
تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات فان الحكم يجوز ان يكون فيه مصلحة
بالنسبة الى شخص ووقت دون آخر وسائر الاوقات وقد اكد جواز
النسخ بوقوعه عند اليهود فانه جاء في التوراة ان الله تع حرم على نوح بعض
ما احل لقوم لكي لما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات
وانه قد اوجب الختان على الفور على الانبياء المتأخرين عن نوح مع انه اباح

اباح تأخيره على نوح وانه اباح الجمع بين الاختين على نوح وحرم على موسى
وغير ذلك من الاحكام التي كانت مجتمعة قبل موسى ثم رفعت في شريعة موسى
الاصل وخبرهم عن موسى بالتأبيد مختلق ومع جواز تسليمه لا يدل على المراد
قطعا الشرح ذهب جماعة من اليهود الى جواز النسخ عقلا لكن منعوا نسخ
شريعة موسى عم بناء على ما روي عنه عم انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ودوام
السبت يدل على بقاء شريعته واجاب المصنف عنه بان هذا الخبر مختلق
فيه قيل انه اختلقه ابن الراوندي وعلى تقدير تسليمه اي وعلى تقدير تسليم نقل
هذا الخبر عن اليهود لا يدل على دوام شريعته قطعا لانه غير متواتر لانه انقطع
تواترهم زمان بختنصر فانه قد استأصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر
الاصل والسمع دل على عموم نبوته عم وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء
لوجود المضاد للقوى العقلية وقهره على الانقياد عليها الشرح الدلائل السمعية
دالة على عموم نبوته اي على انه عم مبعوث على جميع الناس مثل قوله تع وما ارسلناك
الا كافة للناس ومثل قوله عم بعثت الى الاسود والاحمر واختلفوا في ان الانبياء
افضل من الملائكة ام لا واختار المصنف ان الانبياء افضل واليه اشار بقوله وهو اي محمد
عم افضل من الملائكة وكذا غيره واحتج عليه بان الانبياء وجد فيهم القوى المضادة
للقوى العقلية الصارفة عن الكمالات الحقيقية والمعارف الالهية مثل قوة
الشهوة والغضب والموانع الداخلة والداخلة الخارجة مثل الخيالية والوهمية ونحوهما
فان اكثر احكام هذه القوى تضاد حكم القوة العقلية وتمانعها وليس للملائكة شيء
من ذلك فيكون طاعتهم اشق من طاعة الملائكة لانهم يحتاجون الى قهر تلك القوى
والاعراض عن مقتضاها واذا كانت طاعتهم اشق كانت افضل لقوله عم افضل
الاعمال احمزها فكانوا افضل الاصل المقصد الخامس في الامامة لطف فيجب

نصبه على الله تحصيلا للغرض والمفاسد معلومة الانتفاء، وانحصار اللطف
فيه معلوم للعقلاء، ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا. الشرح لما فرغ
من المقصد الرابع شرع في المقصد الخامس الذي هو في الامامة والامامة عبارة عن
خلافة شخص من الاشخاص للرسول عليه السلام في اقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة
الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة واختلفوا في ان نصب الامام هل
هل
هو واجب ام لا وعلى تقدير الوجوب هو واجب عقلا ام سمعا وعلى التقديرين
هل هو واجب على الله او على الناس فذهب اهل السنة والاشاعرة الى انه
واجب على الناس سمعا وذهب ابو الحسين البصري والبغداديون من المعتزلة
الى انه واجب على الناس عقلا وذهب بعض المعتزلة الى انه واجب على الله تعالى سمعا
وذهب الامامية الى انه واجب على الله تعالى عقلا وافاضل المعتزلة وذهب الخوارج الى
انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة
اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه الى
عكس ذلك اي انما يجب عند العدل والامن لانهم اقرب الى اظهار شعائر الاسلام
ولا يجب عند ظهور الفتن فانه ربما كان نصبه سببا لزيادة الفتن لاستنكافهم
عنه واحتج المصنف بان الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى اما انه لطف فلانه مقرب
من الطاعة ومبعد من المعصية وذلك لان العقلاء يعلمون بالضرورة انه اذا كان
لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم
على الطاعات كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما ان اللطف وا
جب على الله فلما تقدم وفيه نظر اذ لا نم ان اللطف واجب على الله اذ يمتنع وجوب
شيء على الله تعالى مطلقا والمفاسد معلومة الانتفاء اشارة الى جواب دخل
مقدر تقريره ان يقال ان كون الامام لطفا لا يكفي في وجوب نصبه على الله تعالى ما لم

يعلم انتفاء المفاسد اذ مع انتفاء المفاسد عنه لا يتم الوجوب على
الله فيجوز ان يكون نصب الامام متضمنا لمفاسد لا نعلمها فلا يكون النصب
واجبا على الله تعالى تقرير الجواب ان انتفاء المفاسد في نصب الامام معلوم لان
المفاسد محصورة معلومة لنا لان الاجتناب عن المفاسد واجب علينا
وانما يكون واجبا علينا اذا علمناها اذ التكليف بغير المعلوم محال والمفاسد
المعلومة لنا منتفية عن نصب الامام فيكون اللطف خالصا عن شوب المفا
سد فيكون واجبا على الله تعالى وللقائل ان يقول لا نسلم ان جميع المفاسد معلوم لنا
قوله لان الاجتناب عنها واجب علينا قلنا انما يجب علينا الاجتناب عن المفاسد
واجب بعلمنا وانما يكون واجبا علينا اذا علمناها اذ التكليف بغير المعلوم محال و
المفاسد المعلومة لنا منتفية عن نصب الامام فيكون اللطف خالصا عن شوب
المفاسد فيكون واجبا على الله تعالى وللقائل ان يقول لا نسلم ان جميع المفاسد معلوم
لنا قوله لان الاجتناب عنها واجب علينا قلنا انما يجب علينا الاجتناب
عن المفاسد التي عرفناها واما المفاسد التي لا نعرفها فلا يجب علينا الاجتناب
عنها قوله وانحصار اللطف فيه معلوم ايضا اشارة الى جواب دخل مقدر
تقريره ان الامام انما يجب نصبه اذا انحصر اللطف فيه وهو ممنوع فانه يجوز
ان يكون هناك لطف آخر يقوم مقام نصب الامام فلا يتعين نصب الامام
لتحقق اللطف تقرير الجواب ان انحصار اللطف على الوجه الذي ذكرناه في نصب
الامام معلوم للعقلاء قوله ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا
ايضا جواب دخل مقدر تقريره ان الامام انما يكون لطفا اذا كان متصرفا بالامر
والنهي وانتم لا تقولون به تقرير الجواب ان وجود الامام في نفسه لطف لانه
يحفظ الشرائع ويحرسها عن الزيادة والنقصان وتصرفه لطف آخر وعدمه

اللطف الكامل منا لا من الله تع ولا من الامام فان اللطف انما يتم بمساعدته
والنصرة له وقبول اوامره وامتثال قوله فاذا لم تفعل هذا كان عدم اللطف
الكامل لا الاصل وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولانه حافظ للشرع ولوجوب
الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه
ولانحطاط درجته عن اقل العوام الشرح اختلفوا في وجوب عصمة الامام
فذهب الامامية والاسماعيلية الى وجوبه والباقون بخلافه واحتج المصنف اولا
بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل والتالي باطل بيان
الملازمة ان المقتضي لوجوب نصب الامام جواز الخطأ على الناس فلو جاز
هذا المقتضي بعينه في حق الامام وجب ان يكون له امام آخر فاما ان ينتهي الى امام لا يجوز
الخطأ عليه وهو المطلوب او يتسلسل الثاني ان الامام حافظ للشرع وكل من كان حا
فظا للشرع وجب ان يكون معصوما اما الصغرى فلان الشرع لابد له من حافظ
وحافظ لا يكون كتابا ولا سنة لان الكتاب والسنة غير مشتمل على جميع الاحكام
التفصيلية ولا الاجماع لان كل واحد من اهل الاجماع يجوز عليه الخطأ فيجوز
ان لا يكون المعصوم منهم فجميعهم يجوز عليه الخطأ ولا القياس لبطلان القول
به وعلى تقدير التسليم فليس بحافظ للشرع ولا البراءة الاصلية لانه لو وجب
المصير اليها لما وجب بعثة الانبياء فتعين الامام فلو جاز عليه الخطأ لم
يبق وثوق ولقائل ان يقول لا نسلم انه اذا جاز الخطأ على كل واحد من اهل الاجماع
جاز على الجميع كذلك اذ يجوز ان يكون اجتماعهم وتوافقهم سببا لعدم جواز الخطأ
عليهم يدل على ذلك قوله عم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وقوله عم
لا تجتمع امتي على الضلالة وايضا لم لا يجوز ان يكون الحافظ مجموع الكتاب و
السنة والاجماع والقياس والبراءة الاصلية الثالث انه لو وقع منه الخطأ

الخطأ لوجب الانكار وذلك ينافي امر الطاعة والكتاب مشعر بقوله تع واطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم الرابع لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض
من نصب الامام والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الغرض من نصبه امتثال اوامره
والانتهاء عما نهاه عنه واتباعه فيما يفعله فلو وقع منه المعصية لم يجب
شيء من ذلك وذلك مناقض للغرض من نصبه الخامس لو وقع منه المعصية
لزم ان يكون اقل درجة من العوام لان عقله اشد ومعرفته بالله وعقابه وثوابه
اكثر فلو وقع المعصية منه كان اقل حالا من العوام وذلك باطل قطعا وهذه الوجوه
مما لا يخفى على من له ادنى فطانة الاصل ولا ينافي العصمة القدرة الشرح
القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا فمنهم
من زعم ان المعصوم هو الذي لا يمكنه الاتيان بالمعصية ومنهم من زعم انه
يكون متمكنا من المعاصي ومن الاوائل من زعم انه المختص في بدنه او نفسه بخاصية
تقتضي امتناع اقدامه على المعاصي واختار المصنف المذهب الثاني واحتج بان
العصمة لا تنافي القدرة على المعصية بل المعصوم لابد وان يكون قادرا على فعل
المعصية والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا
الاصل وقبح تقدم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي الشرح
اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل
السنة الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية الى انه يجب واختار المصنف
واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او
او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه قوله تع افمن يهدي
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون
والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقدمه على غيره بالامامة ولقائل ان يقول اذا كان

المفضول موصوفاً بصفات تصلح بسببها لان يقوم بامر الامامة لا ينبغي تقديمه
لا عقلاً ولا شرعاً وايضاً الامامة منصب من المناصب الشرعية كالامامة في الصلوة
فلو امتنع امامة المفضول مع وجود الفاضل لكانت امامة المفضول في الصلوة
ممتنعة مع وجود الفاضل والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة ان الامتناع
انما كان لقبح تقديم الادنى على الاعلى والنقص المانع عن المتابعة ويلزم من
ذلك امتناع تقديم المفضول على الفاضل في الصلوة وايضاً لو لم يوجد اهل الا
مامة الا شخصان احدهما افقه والاخر اعرف بالسياسة وامور الامامة فاما ان يجعل
كل منهما اماماً او يجعل احدهما دون الاخر او لا هذا ولا ذاك والاول باطل بالاتفاق و
الثاني ايضاً باطل لامتناع خلو الزمان عن الامام فلم يبق الا القسم الثالث وانما يلزم
تقديم المفضول بالنسبة الى ما اختص به الاخر الافضل والعصمة ببعض النصوص
سيقونه عم النوع اتفق المسلمون على ان ما يثبت به الامامة لا يخرج عن
التنصيص واختيار الامامة والدعوة الى الله ممن هو اهل الامامة مع اتفا
قهم على انه لو وجد التنصيص من الرسول عم على شخص او من الامام ثبت
كون المنصوص عليه اماماً ثم اختلفوا فذهب الامامية واكثر طوائف الشيعة
الى انه لا طريق غير التنصيص من الرسول عم او الامام واختيار المحمود وذهب
الاشاعرة والمعتزلة وجميع اهل السنة والجماعة الى ان اختيار الامامة ايضاً
طريق في اثبات الامامة وذهبت الجارودية الى ان الامامة في ولد الحسن
والحسين شورى فمن خرج منهم داعياً الى الله وكان عالماً فاضلاً فهو
امام وقد اتفق اهل السنة والاشاعرة والمعتزلة والامامية على ابطال هذا الطريق
من الجارودي واحتج المصنف على ابطاله بان العصمة بعض النص على الامامة بيان
ذلك ان الامام يجب ان يكون معصوماً والعصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها

مطلقاً الا الله سبحانه فيجب ان يكون نصبه من عند الله اذ هو عالم بالخفيات والسرائر وغيرها
وبانه علم من سيرة النبي عم الشفقة للامة كالوالد بالنسبة الى الاولاد حتى قال عم
انما انا لكم مثل الوالد للولد وارشادهم الى اشياء جزئية مثل الامور المتعلقة بقضاء
الحاجة وانه عم اذا سافر من المدينة يوماً او يومين استخلف فيها من يقوم بامر المسلمين
ومن هذه سيرته كيف يهمل امته ولا يرشدهم الى من يتولى امرهم الذي هو اجل
الاشياء واتمها واعمها فائدة واعلاها فلا بد من سيرته
التنصيص على من يتولى امرهم بعده ولقائل ان يقول على الاول لا نم ان الامام
يجب ان يكون معصوماً ولئن سلم وجوب كونه معصوماً فيجب كونه معصوماً ظاهراً
او في نفس الامر والثاني ممنوع والاول مسلم ولكن لا نم انه يجب كونه معصوماً في نفس الامر
لكن لا نم ان معرفته تتوقف على التنصيص وعلى الثاني ان اشفاق النبي عم مسلم ولا نم
انه يقتضي ان يكون له نص على الامام وانما يلزم ذلك لو لم يكن عدم التنصيص
اشفاقاً عليهم لجواز ان يكون المصلحة في عدم التنصيص وايضاً المواظبة على
الاستخلاف حال حيوته لا يقتضي وجوب الاستخلاف بالنسبة الى ما بعد حيوته لجواز
ان لا يكون ملتفتاً باحد الامرين دون الاخر والذي يدل على ان القول بوجوب
التنصيص باطل انه لو نص النبي عم على احد مثلاً فلا يخلو اما ان يكون النص بمشهد
جماعة يتصور عليهم التواطؤ على الخطاء اولا والاول باطل بالاتفاق والثاني ايضاً
باطل لان العادة تقتضي باستحالة تواطئهم على عدم نقله فيستحيل عدم نقله لكن لم ينقلوه
والا لكان شايعاً ذايعاً ولو كان كذلك لما وقع اختلاف بعد رسول الله عم وقد
اختلفوا فقال الانصار منا امير ومنكم امير ولو كان ثم من هو منصوص عليه من
جهة النبي عم لاستنادوه لكانت العادة تحيل ان لا يذكر احد من الصحابة بهذا الا
ختلاف وان لا يقول هذا الاختلاف لم وقع وفلان منصوص وايضاً

لكن

والتنصيص في حال حيوته عليه وعلى بعده لا يوجب الوجوب بعد صح

قول علي رضي الله عنه اترككم كما ترككم رسول الله عم فان يعلم الله فيكم خيرا يجمعكم على
خيركم كما جمع على خيرنا يدل على عدم النص من النبي عم وايضا لما مرض رسول الله عم
قال العباس لعلي اما اعرف الموت في وجوه بني عبد المطلب وقد عرفت الموت في
رسول الله عم فادخل بنا لنسأله عن هذا الامر فان كان لنا بيّنه وان كان
لغيرنا وصّى الناس بنا فدل على عدم النص لانه لو نص على احد لكان علي و
والعباس اعرف من غيرهما الاصل ومما مختصان
بعلي والنص الجلي في قوله سلموا على علي بامرة المومنين وانت الخليفة بعدي وغيرهما
وقوله انما وليكم الله ورسوله الى آخره اختلفوا في ان الامام الحق بعد الرسول ابو بكر
او علي فذهب جميع اهل السنة والاشاعرة واكثر المعتزلة الى انه ابو بكر وذهب
الامامية الى انه علي واختاره المصنف واحتج عليه بوجوه الاول ان الامام متوقفة على العصمة
والنص وهما مختصان بعلي اما انها متوقفة عليهما فلما بينا واما انهما مختصان بعلي
فلان عليا افضل الصحابة والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول
قبيحة واذا كان اماما يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة
مشروطة بالعصمة ولا تتحقق العصمة بدون النص ويدل عليه النصوص الجلية الصادرة
من الرسول عم في مواضع قد نقلها الامامية وغيرهم منها انه عم قال لاصحابه سلموا على علي
بامرة المومنين وقال فيه انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين
ومنها انه لما آخى بين الصحابة قال له علي آخيت بين الصحابة دوني فقال عم الم ترض
ان يكون اخي وخليفتي من بعدي وآخى بينه وبين نفسه ومنها انه عم قال في علي
هذا اولى بكل مومن ومومنة الثالث قوله انما وليكم الله ورسوله ووجه الاحتجاج
به ان لفظ الولي قد يراد به الاولى والاحق بالتصرف يدل على ذلك النقل اللغوي و
والنص والعرف الاستعمالي اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف

بالتصرف

بالتصرف واما النص فقوله عم ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانه
اراد به الاولى بالتصرف واما العرف الاستعمالي فانه يقال للسلطان الامر انه
انه وليها اي اولى بالتصرف فيها وقد يراد بالولي المحب والناصر ومنه قوله تعالى
والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم محب بعض وناصره ولم
يعهد في اللغة للولي معنى ثالث فثبت ان الولي اما ان يراد به الاولى با
لتصرف او الناصر ولفظ الولي في الآية يتعذر حمله على الناصر لان الولاية بمعنى
النصرة عامة في كل المومنين بدليل قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء
بعض والولاية في الآية ليست بعامة لكل المومنين لان لفظ انما في الآية تفيد
الحصر في المومنين الموصوفين بالصفات المذكورة فيكون الولاية المذكورة في الآية
خاصة ببعض المومنين فيكون المراد به الاولى بالتصرف والذي هو الاولى بالتصرف
جميع الامة هو الامام فاذن الآية ناصة على امامة المومنين الموصوفين فيتعين
ان يكون عليا لان ائمة التفسير اتفقوا على ان المراد بقوله والذين آمنوا الذين
يقيمون الصلوة وهم على فالآية نص على امامته الوجه الرابع حديث الغدير المتواتر
فانه عم قال بغدير خم وقد رجع عن حجة الوداع معاشر المسلمين الست اولى
بكم من انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاحتجاج به ان لفظ المولى قد يراد به
الاولى وقد يراد به الناصر والمعين وقد يراد به المعتق والعتيق والجار وابن
العم اما ارادة الاولى فيدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله ولكل جعلنا موالي
فقال المفسرون اراد به من كان اولى واحق بالميراث وقوله تعالى ماواكم النار هي
مولاكم اي اولى بكم ~~واحق بالميراث وقوله عم~~ هي مولاكم على ما قاله المفسرون
واما السنة فقوله في بعض الروايات ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها فنكاحها

فما اراد بالمولى الا الكلام بها والاولى بالتصرف فيها واما ارادة الناصر والمعين فدل
عليها الكتاب والشعر اما الكتاب فقوله تعالى ذلك بان الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين
لا مولى لهم اراد به الناصر واما الشعر فقول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس
كلهم وصار فاصبحت ناصرها والذاب عنها واما ارادة المعتق والمعتق فظاهر لا
يدل عليها استعمال الفقهاء واما ارادة الجار فيدل عليها قول معن الكلابي لما نزل
جار الكليب بن يربوع فاحسن جواره جزى الله خيرا والجزاء بكفه كليب بن
يربوع وزادهم حمدا هم خلطونا بالنفوس والجموا الى نصر مولاهم مسومة جردا
اراد به جاره واما ارادة ابن العم فيدل عليها قوله تعالى حكاية عن زكريا واني خفت الموالي
من ورائي ومنه قول العباس بن الفضل بن عتبة في بني امية مهلا بني عمنا مهلا
موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا اراد بقوله موالينا بني عمنا فاذا عرفت
هذا فنقول لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا في الاولى اولا فان كان الاول وجب الحمل
عليه دون غيره عملا بالظاهر وان كان الثاني فيجب الحمل بوجهين الاول ان اللفظ
المتحد اذا اطلق وله محامل واقترن به ما يعين احدها فيجب الحمل عليه نظرا الى التر
جيح الحاصل بسبب اقتران ما يعينه واول الحديث قرينة تصلح لان تفسر لفظ
المولى بالاولى وهو قوله الست اولى بكم الثاني انه يتعذر حمل لفظ المولى في الحديث على ما
سوى الاولى فيتعين حمله عليه لان الاصل في اللفظ الاعمال لا الاهمال اما انه يتعذر
حمله على ما سواه فلانه يمتنع حمله على الناصر لان ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض ويمتنع حمله على المعتق والمعتق والجار وابن العم لكونه كذبا
واذا ثبت ان لفظ المولى بمعنى الاولى فهذا نقول المفسرون على ان معنى قوله عم
الست اولى بكم من انفسكم الست اولى بتدبيركم والتصرف في اموركم وان نفاذ
حكمه فيهم اولى من نفاذ حكمهم في انفسهم ولان ذلك هو المتبادر من اطلاق لفظ
الاولى في

في قولهم ولد الميت اولى بالميراث من غيره والسلطان اولى باقامة الحدود
في الرعية والزوج اولى بامرأته والمولى اولى بعبده واذا ثبت ان معنى
المولى الاولى بالتصرف فحاصل الحديث يرجع الى قوله من كنت مولاه
فعلي مولاه من كنت اولى بالتصرف فيه فعلي اولى بالتصرف فيه وذلك
يدل على امامته فانه لا معنى للامام الا هذا الوجه الخامس حديث المنزلة
المتواتر ووجه الاحتجاج به انه عم قال لعلي حين خرج الى غزاة تبوك انت
مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي من بعدي اخبر ان منزلة علي منه
كمنزلة هارون من موسى وذلك يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون با
لنسبة الى موسى ثابتة لعلي بالنسبة الى النبي عم ولفظ المنزلة وان لم يكن
صيغة العموم الا ان المراد بها التعميم بيانه ان قوله منزلة اسم جنس صالح
لكل واحد واحد من احاد المنازل الخاصة وصالح للكل ولهذا يصح ان
يقال فلان له منزلة من فلان ومنزلته منه انه قرابة له او انه محبه او انه نائبه
في جميع اموره وعند هذا فلو حملناه على بعض المنازل دون البعض فاما ان
يكون معينة او مبهمة الاول ممتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين والثاني
ايضا ممتنع لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق غير الحمل على الجميع
ويدل عليه قوله الا انه لا نبي بعدي استثنى هذه المنزلة دون باقي المنازل
ولو لم يكن اللفظ محمولا على ذلك المنازل لما حسن الاستثناء واذا ثبت
التعميم فذلك يدل على ثبوت الامامة لعلي لان من جملة منازل هارون من موسى
انه كان خليفة له على قومه في حال حيوته لقوله اخلفني في قومي والخلافة
لا معنى لها الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات واذا كان
خليفة له حال حيوته وجب ان يكون خليفة له بعد موته بقدر بقائه والا

لكان عزله موجبا للتنقيص والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء، واذا
كان ذلك ثابتا لهرون وجب ان يثبت مثله لعلي الوجه السادس انه عم
استخلفه على المدينة ولم يعزله عنها فوجب ان يبقى خليفة بعد موته عليها و
يلزم من ذلك الخلافة في جميع الامور ضرورة ان لا قائل بالفصل الوجه السابع
قوله عم لعلي انت وصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال
وهذا نص صريح دال على خلافته بعده الوجه الثامن ان عليا افضل من غيره
لما سنذكره وامامة المفضول قبيحة عقلا لما بينا الوجه التاسع ان عليا كرم الله وجهه
قد ظهر على يديه معجزات كثيرة وادعى ان الامامة له دون غيره فيكون صادقا وانما قلنا
انه قد ظهر على يديه معجزات كثيرة فلما تواتر عنه قلع باب خيبر وقد عجز عن
رده سبعون رجلا من اقوياء الناس ومن مخاطبة الثعبان فسئل
عنه فقال انه قد استشكل عليه مسئلة فاجبته عنه ومن دفع الصخرة
العظيمة عن القليب فانه روي انه عم لما توجه الى صفين مع اتباعه اصابهم
عطش عظيم فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فدفعها عن مكانها
فظهر قليب ماء فشربوا ثم اعادها ومن محاربة الجن ومن رد الشمس وغير
ذلك من الوقائع التي نقلت عنه الوجه العاشر ان غير علي لا يصلح للامامة
فتعين ان يكون الامام عليا وانما قلنا ان غير علي لا يصلح للامامة لان غيره ظالم
لسبق كفره على ظهور النبي عم والكافر هو الظالم لقوله تع والكافرون هم الظالمون
والظالم لا يصلح للامامة لقوله تع لا ينال عهدي الظالمين اي الامامة بدليل
ما قبل ذلك قوله تع حكاية عن ابراهيم عم ومن ذريتي الوجه الحادي عشر قوله تع
يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امر بالامر بالكون مع
الصادقين وانما يتصور الامر به لو علم الصادق وانما يعلم كون الشخص

الشخص صادقا ان لو كان معصوما فالامر اذن انما هو بمتابعة المعصوم وغير
علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالمامور بمتابعته انما هو علي الوجه
الثاني عشر قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بمتابعة
اولي الامر وانما يامر بمتابعة من لا يامر بالمعصية لقوله تع ان الله لا يامر بالفحشاء
فالامر بمتابعة اولي الامر الذين لا يامرون بالمعصية اصلا وذلك انما يكون في
حق من ثبت عصمته وغير علي من الصحابة غير معصوم بالاتفاق فتعين
ان يكون علي معصوما ضرورة موافقة الامر بطاعته وذلك يصرح امامته والجواب
عن الاول لا نسلم ان الامامة تتوقف على النص والعصمة وعلى تقدير
توقفها عليهما لا نسلم اختصاص علي بهما ولا نسلم انه افضل الصحابة ولا نسلم
امامة المفضول مع وجود الافضل قبيحة وعن الثاني ان مثل هذه الاخبار
التي هي من باب الاحاد لا يمكن الاحتجاج بها في مثل هذا الباب كيف
وان قوله سلموا على علي بامرة المؤمنين لتأميره عم في امر خيبر وقوله
في المرض ان يكون [illegible] اخي وخليفتي من بعدي يحتمل انه اراد به الوصية
والخلافة على المدينة ويحتمل ذلك في قضاء دينه والمجاز هو علة ومع تطرق
هذه الاحتمالات فلا قطع وعن الثالث لا نسلم ان المراد بالولي هو الاولى
بالتصرف ولم لا يجوز ان يكون المراد به الناصر قوله لم الولاية بمعنى النصرة
انما يكون عامة اذا اضيفت الى جمع غير مخصوصين بصفات معينة
كما في قوله تع والمؤمنون بعضهم اولياء بعض واما اذا اضيفت الى
جمع المخصوصين بصفات خاصة كما في الاية المحتج بها فلا وعلى هذا فلا
يمتنع ان يكون الولاية المخصوصة في الله ورسوله والمؤمنين المخصوصين
بالصفات المذكورة في الاية الولاية بمعنى النصرة وهي الولاية الخاصة دون

الولاية العامة من غير منافاة بين الآيتين المذكورتين ولئن سلمنا دلالة
ما ذكرتم على ان الولاية في الآية بمعنى التصرف لكن يمتنع حمل لفظ المؤمنين على
علي لما فيه من حمل لفظ الجمع على الوحدان وهو مخالف للاصل والحقيقة
قوله ان ائمة التفسير اتفقوا على ان المراد بالمؤمنين المذكورين في الآية
علي قلنا لا نم اتفاقهم فان النقاش حكى في تفسيره عن ابي جعفر انه
قال المؤمنون المذكورون في الآية اصحاب النبي عم وهو الاظهر لما فيه
من موافقة ظاهر لفظ الجمع ولئن سلم ان المراد به هو علي لكن يمتنع جعله بذلك
اماما وخليفة عن الرسول الا بلزوم اما تخصيص ولايته بما بعد موت النبي عم
وهو خلاف ظاهر الآية واما اثبات الولاية بمعنى التصرف في الامة في زمن
النبي عم وهو خلاف الاجماع وعن الرابع ان هذا الحديث من باب الآحاد
فلا يكون حجة في هذا الباب قوله ان الامة مجمعة على صحة هذا الحديث قلنا لا نم
ان الامة اجمعت على صحته فانه طعن فيه ابن ابي داود وابو حاتم الرازي
وغيرهما من ائمة الحديث ولئن سلم الاجماع على صحته لكن لا نم انه من جهة القطع
بل من جهة الظن وان سلم انه مقطوع بصحته لكن لا نم صحة الزيادة فيه وهي قوله
عم الست اولى بكم ولا يمكن دعوى اجماع الامة عليها فان اكثر المحدثين
لم يوافقوا عليها وان سلمنا اجماع الامة على صحة الزيادة والاصل ولكن
لا نم صحة الاحتجاج به على امامة علي قوله لفظ المولى يحتمل الاولى قلنا لا نم
ذلك فان اولى بمعنى افعل والمولى بمعنى مفعل ولم يرد احدهما بمعنى الآخر
اذ لو ورد احدهما بمعنى الآخر يصح ان يقترن بكل منهما ما يقترن بالآخر و
ذلك بان يقال فلان مولى فلان كما يقال اولى من فلان وفلان اولى
فلان كما يقال مولى فلان لكن ليس كذلك ولئن سلم انه يجوز ان كلا
منهما

منهما يرد بمعنى الآخر ولكن لا نم ان قوله عم ولكل جعلنا موالي يكون المولى فيه بمعنى
الاولى بل المراد به الوارثون وهم العصبة لمن بني العم بالقوى وقوله عم
وماواكم النار هي مولاكم لا نم ان المولى فيه ايضا بمعنى الاولى بل قيل
المراد من قوله مولاكم مكانكم ومقركم وما اليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا قال
تعالى وبئس المصير سلمنا احتمال اطلاق لفظ المولى بمعنى الاولى ولكن
لا نم وجوب حمله عليه في الحديث قوله لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا في
الاولى بالتصرف او لا يكون ظاهرا فيه قلنا ليس ظاهرا فيه قوله في الوجه
الاول ان اللفظ المتحد اذا اطلق وله محامل فلا بد له من البيان والمذكور
في مبدأ الكلام وهو قوله عم اولى بكم صالح للبيان فوجب الحمل عليه قلنا
انما يجب الحمل عليه ان لو لم يكن لفظ المولى ظاهرا في مجاز من جملة تلك المحامل
واما اذا كان ظاهرا في واحد منها فيجب الحمل عليه لا على غيره وهو الاولى نفيا
للاجمال عن الكلام لكونه محلا بمقصود الوضع وهو التفاهم وذلك على
خلاف الاصل وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون لفظ المولى ظاهرا في الناصر فلا يكون
محتاجا الى البيان وان سلمنا وجوب حمل لفظ المولى في الحديث على الاولى
ولكن لا نم ان المراد به الاولى بالتصرف فيهم بل امكن ان يكون المراد به اولى بهم
في محبته وتعظيمه وليس احد المعنيين اولى من الآخر كيف ولنا الترجيح لما
ذكرنا فانه لو حمل ذلك على الاولى بالتصرف فيهم للزم ان يكون علي اماما في زمن
النبي عم وهو خلاف الاجماع او ان يكون مقيدا بما بعد موت النبي عم وهو
خلاف الظاهر قوله في الوجه الثاني انه يتعذر حمل لفظ المولى على غير الاولى
من المحامل المذكورة قلنا لا نم ذلك وما المانع من حمله على الناصر قوله فلا فائدة
فيه لكونه معلوما من قوله والمؤمنون والمؤمنات والنصرة الثابتة في قوله

والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض نعم البعض سلمنا لكن المثبت في
الآية والخبر واحد لكنه مع ذلك مقيد لأنه أثبت النصر لعلي في الخبر بدليل
تخصيصه وفي الآية بدليل يعمه والخاص أبعد عن التخصيص وأقوى في الدلالة
فكان مقيدا سلمنا امتناع حمل المولى في الخبر على غير الأولى والتدبير و
التصرف لكن يعني أنه أعرف بمصالحهم في التدبير لا يعني نفوذ تصرفه عليهم
شاؤوا أو أبوا وإلا يلزم لم يكن علي إماما في زمن النبي أو تقدير الحديث
بما بعد موته عليه السلام والأول خلاف الإجماع والثاني خلاف الظاهر وعن
الرابع أنه لا يصح الاستدلال به من جهة ~~السنة بالعدم في الخبر~~ السنة لما تقدم
في الخبر المتقدم ولئن سلم صحة سنده قطعا لكن لا نسلم لدلالة قوله أنت مني بمنزلة
هارون من موسى يعم كل منزلة كانت لهرون من موسى فإنه من جملة منازل هارون
من موسى أنه كان أخا لموسى في النسب وأنه كان شريكا في النبوة ولم يثبت واحد
واحد فلما لا ثم لدلالة اسم الجنس إذا عري عن موجبات التعميم مثل دخول
لام التعريف أو حرف النفي يعم بل هو من مسائل الأسماء المطلقة الصالحة لكل واحد
واحد من الجنس على طريق البدل لا أن يكون متناولا للكل على سبيل الاستغراق
وإلا لما بقي بين المطلق والعام فرق وأن يكون قولنا رجل بمنزلة قولنا الرجل
وهو مخالف لاتفاق أهل اللغة ولئن سلم لدلالة اسم الجنس صالح للعموم والآحاد
لكن بطريق العموم أو الاشتراك والأول ممنوع والثاني مسلم ولهذا يحسن
أن يستفسر بأن يقال في كل المنازل أو بعضها وهو دليل الاشتراك وقوله لو حملناه
على بعض المنازل دون البعض فإما أن يكون ذلك البعض معينا أو مبهما قلنا
هذا مما يخرج اللفظ المطلق عن إطلاقه وجعله بأمر ظني فلا يقبل وقوله في
الآية لا يبقى بعد حمله لا بد على التعميم والاستغراق لكل منزلة بل على صلاحية

ذلك لعلي قوله
بمنزلة اسم جنس
يصلح لكل المنازل
والكل صح صح

منزلة

منزلة لكل واحد من آحاد المنازل على طريق البدل والاستثناء في المطلقات إخراج
ما لولاه لكان اللفظ المطلق صالحا على طريق البدل والاستثناء في العمومات
إخراج ما لولاه لكان اللفظ متناولا له على طريق العموم سلمنا تعميمها لجميع المنازل
لكن لا نسلم أن من منازل هارون من موسى استحقاقه للخلافة بعد وفاته ليلزم
مثل ذلك في حق علي قوله أنه كان خليفة له على قومه في حال حيوته
قلنا لا نسلم ذلك بل كان شريكا له في النبوة والشريك
غير الخليفة وليس جعل أحد الشريكين خليفة عن الآخر
أولى من العكس وقوله مع حكايته عنه اخلفني في قومي فالمراد به
المبالغة والتأكيد في القيام بأمر قومه على نحو قيام موسى به إما لم يكن مستخلفا
عليه فقوله فلان ما المستخلف عن الشخص بقوله لو لم يفد استخلافه لما كان له
القيام مقامه في التصرف وهرون من حيث هو شريك له في النبوة فله ذلك
ولو لم يستخلفه موسى سلمنا أنه استخلفه في حال حيوته ولكن لا نسلم لزوم استخلافه
له بعد موته فإن قوله اخلفني ليس فيه صيغة العموم بحيث يعم الخلافة في كل
زمان ولهذا فإنه لو استخلف وكيلا في حيوته على أحواله فإنه لا يلزم من ذلك
استمرار استخلافه بعد موته وإذا لم يكن ذلك مقتضيا للخلافة في كل زمان فعدم
خلافته في بعض الأزمان لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه لا يكون عزلا له كما لو
صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون البعض فإن ذلك لا يكون عزلا
فيما لم يستخلف فيه وإذا لم يكن عزلا فلا ينفر سلمنا أن ذلك يكون عزلا له
ولكن متى يكون ذلك منفرا عنه إذا كان قد زال عنه بالعزل حالة توجب
نقصه في الأعين وإذا لم يكن الأول مسلم والثاني ممنوع فلم قلتم بأن ذلك
يوجب نقصه في الأعين وبيان عدم نقصه هو أن هرون لما كان شريكا

لموسى في النبوة وحال المستخلف بعد حال الشريك في نظر الناس فاذن
الاستخلاف حالة منقصة بالنظر الى حال الشريك وحال المنقصة لا يكون
زواله موجبا للتنقص سلمنا لزوم التنقيص عن ذلك لكن اذا لزم
منه العود الى حالة هي اعلى من حالة الاستخلاف اوا ذالم يعد والاول ممنوع
والثاني مسلم لكن لم قلتم انه لم   لم يعد الى حالة هي اعلى
وبيان ذلك انه وان عزل   عن الاستخلاف
فقد صار بعد العزل مستقلا   بالرسالة عن الله لا عن
موسى وذلك اشرف من   استخلافه عن موسى وعن
الخامس ان استخلافه في حيواته عم على المدينة فليس فيه ما يدل على
بقائه خليفة بعد وفاته لما سبق في قصة موسى وهارون وعن السادس ان
قوله وصيي وخليفتي من بعدي يحتمل انه اراد به الوصية والخلافة على المدينة
ويحمل ذلك في قضاء دينه وانجاز موعده ومع تطرق هذه الاحتمالات
لا يمكن التمسك في وجوب خلافته وعن السابع لا نم ان عليا افضل من غيره لما
سبق ولا نم ان امامة المفضول قبيحة لما بيناه وعن الثامن لا نم الكرامات المنقولة
عنه ولئن سلم صحة نقلها ووقوعها فلا يلزم منه ان يكون اماما قوله ادعى الامامة قلنا لا نم
انه ادعى الامامة ولئن سلم انه ادعى الامامة له لكن لا نم انه اظهر المعجزة وفق دعواه
حتى يلزم منه وجوب كونه اماما وعن التاسع لا نم ان غير علي لا يصلح للامامة قوله لان غيره
ظالم لسبق كفره قلنا لا نم سبق كفر غيره ولئن سلم فلا نم انه يجب ظالم بعد الاسلام و
زوال الكفر بل هو ظالم حال الكفر فان بعد الاسلام لا يكون الشخص كافرا حقيقة
لان شرط صدق المشتق حقيقة بقاء المشتق منه وعن الحادي عشر لا نم   العاشر
ان الامر بالمتابعة يقتضي ان يكون اماما موجبا متابعته معصوما ولا نم انه غير على غير
معصوم

معصوم هذا بعض ما ورد على الوجوه المذكورة ويمكن ان يزيف
بوجوه آخر من المناقضات والمعارضات لكن فيما ذكرنا كفاية
الاصل ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم بعدم كونهم   لكتاب م
وخالف ابو بكر الله تعالى في منع توارث رسول الله بخبر رواه ومنع فا
طمة فدكا مع ادعاء النحلة لها وشهد علي عليه السلام وام ايمن
وصدق الازواج في ادعاء الحجرة لهن ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز
واوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا ولقوله اقيلوني
فلست بخيركم وعلي فيكم ولقوله ان له شيطانا يعتريه ولقول عمر
كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه
وشك عند موته في استحقاقه للامامة وخالف الرسول في الاستخلاف
وفي توليته من عزل وفي التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد
التنفيذ وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلي لم يول عليه احد وهو
افضل من اسامة ولم يتول عملا في زمانه واعطاه سورة براءة فنزل
جبرئيل وامره برده واخذ السورة منه وقال لا يؤديها الا هو او احد
من اهله فبعث بها عليا ولم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق
واحرق بالنار ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة واضطرب في احكامه
ولم يحد خالدا ولا اقتص منه ودفن في بيت رسول الله عم وقد نهى
الله تع في حيوته وبعث الى امير المؤمنين لما امتنع من البيعة فاضرم
فيه النار وفيه فاطمة وجماعة بني هاشم ورد عليه الحسنان لما بويع و
ندم على كشف فاطمة وامر عمر برجم امراة حامل واخرى مجنونة فنهاه
علي فقال لولا علي لهلك عمر وتشكك في موت النبي حتى تلى عليه ابو بكر

انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية وقال كل افقه من عمر
حتى المخدرات لما منع من المغالاة في الصداق واعطى ازواج النبي عم واقر
ض ومنع فاطمة واهل البيت من خمسهم وقضى في الجد بمائة قضية و
فضل في القسمة ومنع المتعتين وحكم في الشورى بضد الصواب وخرق
كتاب فاطمة وولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في المسلمين ما احدثوا
وآثر اهله بالاموال وحمى لنفسه ووقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة و
ضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمار حتى اصابه فتق
وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واسقط القود عن ابن عمر والحد عن
الوليد مع وجوبهما وخذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين قتله
ولم يدفن الا بعد ثلاث وعابوا غيبته عن بدر واحد والبيعة الشرح لما
اقام الدلائل الدالة على امامة علي اشار الى دلائل ومطاعن تدل على ان غير
علي لا يصلح للامامة فذكر اولا دليلا عاما على ان غير علي لا يصلح للامامة ثم ذكر
الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية ابي بكر للامامة ثم الدلائل والمطاعن
الدالة على عدم صلاحية عمر لها ثم الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عثمان
لها اما الدليل العام فهو ان غير علي كانوا كافرين قبل بعثة النبي عليه السلام و
الكافر هو الظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة
لما تقدم والجواب عنه قد تقدم اما الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية
ابي بكر لها فمنها انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث النبي عم حيث قال
وان كانت واحدة فلها النصف وبنى عدم ارثها على خبر رواه عن النبي عم
وهو قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وهو خبر واحد
ولم يوافقه واحد من الصحابة على نقله ومنها انه منع فاطمة فدكا مع انها

انها ادعت ان النبي عم نحلها ولم يصدقها في دعواها مع انها معصومة لانها من اهل
البيت واهل البيت معصومون لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
واستشهدت فاطمة عليا وام ايمن ولم يعتبر شهادتهما وصدق ازواج النبي عم
في ادعاء الحجرة لهن ولما عرف عمر بن عبد العزيز كيفية القضية
وظلمه رد فدكا على اولاد فاطمة ومنها ان فاطمة اوصت ان لا يصلي عليها ابو
بكر غيظا عليه فدفنت ليلا واخفي قبرها لئلا يحصل ثواب الصلوة عليها
الى ابي بكر ومنها قوله رضي الله عنه اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم فهذا
الخبر ان كان صدقا لم يصلح للامامة وان كان كذبا فلا يكون معصوما فلا يكون صالحا
للامامة ومنها قوله رضي عنه ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني
وان عصيت فجنبوني فلا يخلو اما ان يكون صادقا او كاذبا فان كان صادقا
فقد ثبت انه كان يعصي فلا يكون معصوما وان كان كاذبا فلا يكون معصوما
ايضا وغير المعصوم لم يصلح للامامة ومنها ان عمر مع انه وليه وناصره و
المتولي للعهد من قبله قد نقل عنه ما يدل على ان بيعته وقعت لا عن اصل
يبنى عليه وهو قوله ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى
مثلها فاقتلوه ومنها انه شك عند موته في حقيته للامامة فانه يقال عند موته
وددت اني سالت رسول الله عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع
اهله ومنها انه رضي الله عنه خالف الرسول عم في الاستخلاف ومخالفة النبي عم
تدل على عدم استحقاقه للامامة وخالف النبي عم في توليته من عزله النبي عم اعني عمر بن الخطاب
فانه عم بعثه في جيش فرجع منهزما وولاه امر الصدقات فعزله وايضا قد
خالف النبي عم في التخلف عن جيش اسامة فانه عم لما جهز جيش
اسامة في مرضه الذي قد قبض فيه قال ملعون من تخلف عنه وكان

ابو بكر وعمر وعثمان وفيه حبس ابو بكر عمر عن الخروج معه ومنها انه ولى
اسامة على ابي بكر فهو افضل من ابي بكر ولم يول على علي قط احدا فهو
افضل ومنها ان النبي لم يوله شيئا في حال حيوته وحين بعث به الى مكة
ليقرأ سورة براءة على الناس في الموسم نزل جبرائيل على النبي صلعم بعد ذلك
وقال انه لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك فبعث عليا في اثره وامره ان
يتناول منه السورة ويقرأها على اهل مكة وعزل ابا بكر عن ذلك فهذا يدل على
انه لا يصلح للامامة ومنها ان ابا بكر لم يكن عارفا بجميع الاحكام والشرائع فانه
قطع يسار سارق واحرق فجاءة بالنار وهو يقول انا مسلم ولم يعرف
الكلالة فانه سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال اقول في الكلالة برأيي فان اصبت فمن
الله وان اخطأت فمن الشيطان ولم يعرف ارث الجدة فان جدة سألته عن ارثها
فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن
مسلمة ان النبي صلعم اعطاها السدس واضطرب في كثير من الاحكام وكان يستفتي
الصحابة وهذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة ومنها ان خالد بن
الوليد قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزويج بامرأته وخطب
امرأته ليلة قتله ولم يقتله ابو بكر قصاصا ولم يعزله وقال لا اغمد سيفا
سله الله على الكفار وانكر عليه عمر ومنها انه دفن في بيت رسول الله وقد
نهى الله عن دخوله حال حيوته بغير اذنه فلا يجوز دخوله بعد موته ومنها انه بعث
جماعة الى امير المؤمنين لما امتنع عن بيعته فاضرم النار فيه وفيه فاطمة
وكثير من الاكابر بني هاشم واخرجوا عليا وضربوا فاطمة فالقت جنينها ولما بويع
ابو بكر صعد المنبر فجاءه الحسن والحسين وردا على ابي بكر وانكرا عليه ومنها
انه ندم على كشف فاطمة وهذا يدل على خطائه في ذلك هذا جملة مطا
عنهم

فجاءة اسم رجل لا
والتي بمعنى البغتة

عنهم رض ان ابا بكر فالجواب عن الاول لا نم انه خالف كتاب الله وبمنعه ارث فا
طمة فان الاية الدالة على التوارث من العمومات وتخصيص الكتاب العام
بالسنة جائز غير مخالف للكتاب وعدم موافقة الصحابة له في رواية هذا الحديث
لا يدل على عدم صدقه ورواية الواحد العدل تفيد الظن صدقه والعمل بالظن
الظن واجب في الاحكام الشرعية وعن الثاني لا نم ان فاطمة ادعت فدكا وعلى
تقدير انها ادعته فلا نم انه ينبغي ان يعطيها بلا بينة ولا نم ان عليا شهد على
وفق دعواها وعلى تقدير انه شهد لا يجوز ان يحكم بشهادة عدل واحد ولا بعدل
مع امرأة وعصمة المدعي لا تقتضي الحكم على وفق دعواه بلا بينة مشروعة وتصديق
ازواج النبي صلعم في ادعاء الحجرات لهن لعله بصدق دعواهن واشتهار ذلك
عند اصحاب رسول الله صلعم وانتقال فدك الى اولادها في عهد عمر بن عبد العزيز
لا يدل على خطاء ابي بكر ولا يخفى ذلك على من له ادنى تميز وعن الثالث لا نم ان فاطمة
اوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر وعلى تقدير تسليمه لا يدل على نقص ابي بكر ولا نم
انها انما اوصت لاجل الغضب عليه لجواز ان يكون لها غرض آخر وعن الرابع انه لا
يكون فيه ما يدل على عدم اهليته لا سيما مع اتفاق الامامة عليه مع قولهم لا نقيلك ولا
نستقيلك رضيك رسول الله صلعم لديننا فلا نرضاك لدنيانا ولعل ذلك
انما كان للتواضع او جذبا لاعيان المسلمين والتعلق بامور الدين او الامتحان
ليعرف الموافق من المخالف او غير ذلك من الاحتمالات فلا ينتهض شبهة في نفي
الاستحقاق للامامة وعن الخامس لا نم ان هذا القول على تقدير صدوره يستدعي
معصية فان صدق الشرطية لا يقتضي وقوع الطرفين وعلى تقدير وقوع المعصية
منه لا يقتضي عدم استحقاقه للامامة فان الامامة غير مشروطة بالعصمة وعن السادس
ان قول عمر لا ينبغي ان يحمل على ان بيعته لم تكن صحيحة ولا مجمعا عليها والا لكان

طعنا في امامة نفسه ولا يخفى على عاقل ان عمر في غاية العقل والكياسة والعاقل لا يقول
ما يقدح في نفسه ومرتبته فان ذلك غاية الحمق فلا يليق نسبته اليه بل المراد بقوله
فلتة اي بغتة فجأة وقوله وقى الله شرها اي شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها من
المهاجرين والانصار وقول الانصار منا امير ومنكم امير لان البيعة كانت شرا
وذلك انه قد يضاف الشيء الى الشيء اذا ظهر عنده ولم يكن منه كقوله تعالى بل مكر
الليل والنهار اضاف المكر الى الليل والنهار وليس المكر منهما بل يظهر عندهما او
قوله فمن عاد الى مثلها فاقتلوه اي الى المخالفة الموجبة لتبديد الكلام وعن السابع
انه لا يدل على شكه في صحة امامته بل يدل على مبالغته في طلب الحق ونفي الاحتمال
البعيد فانه يحتمل ان يكون الامام في نفس الامر منصوصا عليها وان كان ذلك الاحتمال
بعيدا مع جزمه في الظاهر بنفيه وعن الثامن انا لا نسلم ان الاستخلاف وتولية عمر
مخالفة للرسول صلى الله عليه وسلم وانما يكون مخالفة لو نص الرسول صلى الله عليه وسلم على عدم الاستخلاف وعدم
توليته وهو ممنوع ولا نسلم ان ابا بكر وعمر داخلان في جيش اسامة بل غاية ان
عمر كان داخلا في جيش اسامة لا مطلقا بل بالنظر الى عموم امر الرسول صلى الله عليه وسلم وكان
ذلك لاصلاح الدين ولعله راى ان المصلحة في اقامة عمر في المدينة اكثر للذب والحصر بالواو
العموم بالوالي جائز عند ابي بكر وعلى اصول اهل الحق كما علم في اصول الفقه
وعن العاشر لا نسلم انه صلى الله عليه وسلم لم يوله شيئا في حال حيوته فانه قد امره على الحجيج
في سنة تسع من الهجرة والتخليفة في الصلوة بالناس في مرضه وصلى خلفه ويدل
على ذلك ما روى جابر بن عبد الله وما روى رافع عن ابن عمر عن ابيه ثم ولئن
سلمنا انه لم يوله شيئا في حيوته ولكن لا يدل ذلك على عدم اهليته للامامة ولا نسلم انه
عزله عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج واردفه بعلي ليقرأ سورة
براءة وقوله لا يؤدي عني الا رجل مني قلنا انما كان كذلك لانه كان من عادة

من عادة العرب انهم اذا ارادوا اخذ المواثيق والعهود لا يفعل ذلك الا
صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى رسول الله صلى الله عليه وسلم على سابق عهدهم وعن
الحادي عشر انه ان اريد به انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده على
سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن لا يكون هذا من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة
مشاركون له في هذا المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم
يكن من اهل الحل والعقد والاجتهاد في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها
باستنباطها من مداركها فهو ممنوع قوله انه قطع يسار سارق
قلنا لعل ذلك من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان بامره ويحتمل
انه كان ذلك في المرة الثالثة على ما هو راي اكثر اهل الفقه قوله انه احرق فجاءة
بالنار قلنا اذا كان مجتهدا فكل مجتهد مؤاخذ بما ادى اليه ظنه قوله لم يعلم
كان يقول انا مسلم قلنا لم يثبت ذلك فلعله ثبت عنده انه كان زنديقا و
الزنديق غير مقبول التوبة على راي صحيح واما قوله في مسئلة الكلالة و
الجدة فليس بدعا من المجتهدين لم يبحثوا عن مدارك الاحكام ويسئلوا
من احاط بها ولهذا رجع عمر في حكم الموالي الى قول المقداد وفي بيع امهات الاولاد
الى قول علي وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع وعن الثاني عشر انا لا نسلم
انه وجب على خالد الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق
منه الردة وتزوج بامرأته في دار الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها بين اهل
العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا وقد قتله بعض الصحابة خطأ لظنه انه ارتد
ولعل زوجته كانت مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل
على القدح في امامة ابي بكر ولا على قصد عمر الى القدح فيها بل انما انكر لغلبة ظنه
بخطائه كما ينكر بعض المجتهدين على بعض وعن الثالث عشر ان دفنه في بيت

رسول الله عم لا يدل على القدح فان الحجرة كانت ملكا لعايشة وقد دفن فيها الشيخ
باذنها والمنع من دخول المومنين بيت النبي عم حال حيوته دون اذنه لا يعم عدم
دفن ابي بكر في بيته اذا كان ملكا لغيره وعن الرابع عشر ان تاخر علي عن بيعة
ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر وطرو امر ولهذا اقتدى
به واخذ من خطاياه وكان منقادا في جميع اوامره ونواهيه معتقدا صلا
حه وصحة بيعته حتى قال خير هذه الامة بعد النبي ابو بكر وعمر والاخبار الدا
لة على نقيض ذلك من مخترعات الاعداء وتشنيعات السفهاء الاغبياء
ولم ينقل شيء من ذلك على السنة الثقات وارباب العدالة من الرواة والدليل
على صحة امامة ابي بكر اتفاق الامة بعد وفات الرسول عم على نصبه وعقد الا
مامة له واتباع الصحابة له في ايام حيوته وموافقتهم له في غزواته ونصبه للولاة و
الحكام ونفوذ اوامره ونواهيه وذلك شايع ذايع علم بالتواتر علما لاريب
فيه واما الدلايل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عمر للامامة فمنها انه غير عارف
باحكام الشرايع فانه امر ان ترجم حامل وامر ايضا ان ترجم مجنونة فقال
معاذ في الاولى ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على حملها فقال عمر لولا معاذ
لهلك عمر وقال علي في الثانية القلم مرفوع عن المجنون فقال عمر لولا علي لهلك عمر
ومنها انه كان جاهلا بالقران فانه تشكك في موت النبي عم فانه قبض رسول الله
عم كان يقول لا اتركوه هذا القول حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يسكن
الى موت النبي عم حتى تلى ابو بكر عم قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله تع
افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم فقال عمر كاني لم اسمع هذه الاية
وذلك يدل على انه لم يكن عالما بالقران ولا باياته ومنها انه كان ينهى ويمنع عن
المغالاة في مهور النساء حتى قامت اليه امراة فقالت الم يقل الله وآتيتم

احديهن

احديهن قنطارا فقال عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات ومنها انه كان
اعطى ازواج النبي عم من بيت المال حتى كان اعطى عايشة وحفصة عشرة الاف
درهم كل سنة واخذ من بيت المال ثمانين الف درهم فانكر عليه ذلك فقال كان ذلك
على سبيل القرض ومنع اهل البيت الخمس الذي اوجبه الله ومنها ما روي انه قضى
في الجد بمائة قضية ودون تسعين قضية كلها ومنها انه فضل في قسمة الغنيمة المها
جرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن
النبي عم ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها الناس ثلث كن
على عهد رسول الله عم انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة
النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل ومنها انه عمر خالف رسول الله عم حيث
لم يفوض امر الامامة الى اختيار الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امامة
واحد معين بعده واختار الشورى وجعل الامامة في ستة نفر على الوجه المذكور
في كتب التواريخ ومنها انه لما طال المنازعة بين ابي بكر وفاطمة رد ابو بكر فدكا
عليها وكتب لها بذلك فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر وسالها عن شانها
فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب وخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك
والجواب عن الاول انه لم يعلم بالحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر وقوله لولا معاذ لهلك عمر
اي بسبب ما كان يناله من المشقة بتعذر العلم بحالهما بعد الرجم لعدم المبالغة
في البحث عن حالهما وعن الثاني ان قضيته في حال موت النبي عم لا يدل على جهله
بالقران فان تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الاحوال والذهول
عن الجليات وخفاء الواضحات بسبب موت النبي عم حتى انه نقل ان بعض
الصحابة في تلك الحالة صار اعمى وبعضهم اخرس وبعضهم جن وبعضهم هام
على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام فما ظنك بالغفلة عما فيه

قبل من الآيات وعن الثالث انه لم ينه عما اقتضاه الكتاب بل انما نهاه على معنى انه وان
كان جائزا شرعا فتركه اولى نظرا الى امر المعاش لا بالنظر الى الامر الشرعي وقوله
كل الناس افقه من عمر فعلى طريق التواضع وكسر النفس وعن الرابع ان ذلك ليس مما
يوجب قدحا فيه فانه مع ما ادّاه في نظره واجتهاده من المطلق في ذلك لم يحرم اعطاء من
ولعله انما منع اهل البيت من الخمس لانه اطلع من اجتهاده على معارض اقتضى ذلك
وعارض به نص الكتاب وبالجملة فمخالفة المجتهد في الامور الظنية لما هو ظاهر
لغيره لا يوجب القدح والاثم ذكره في كل واحد من المجتهدين المختلفين ومع هذا وعن
الخامس انه كان مجتهدا فيه وكان يجب عليه اتباع ما اوجبه ظنه من كل وجه وعن
السادس بمثل ما مر في الرابع وعن السابع انه كان حرم المتعتين ومنع حي
على خير العمل لانه ظهر عنده التحريم لذلك بعد الجواز والمجتهد تابع لما اوجبه ظنه وعن الثامن
انه لا يكون مخالفا كفعله عم كما لم يكن تنصيص ابي بكر على خلافة واحد معين لا يكون مخالفا
له لما مر وعن التاسع انه غير صحيح لانه لم يرووه من الثقات الذين يعتمد على روايتهم
منهم والذي يدل على صحة امامة ان ابا بكر كان اماما حقا لما بيناه وقد رآه اهلا للامامة
ووضع الامر فيه فعهد اليه بالامامة واجمعت الصحابة على جعل العهد طريقا في انعقاد
الامامة وكانت امامة عمر منعقدة وبيان عهده اليه شائع وذائع ونقل بالتواتر
نقلا لا ريب فيه واجماع الامة من الصحابة على ذلك طريق في انعقاد الامامة قد تواتر
والذي يدل على انه اهل للامامة ما ورد في حقه من النصوص والاخبار وقد بدأناه
بل عنه ما قيل من الترهات ومنه وان كانت آحادا غير ان مجموعها ينزل منزلة
التواتر منها عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله عم في حق ابي بكر
وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة وقوله عم لو لم ابعث لبعثت يا عمر ومنها ما روى
ان جبرئيل نزل على محمد عم وقال له يا محمد ربك يقرئك السلام ويقول لك اقرأ عمر
السلام

السلام وقل له ان الله راض عنه وقال عم عمر سراج اهل الجنة وقوله عم
يوم بدر لو نزل من السماء عذاب لما نجا منه غير عمر ولا منافاة بين هذا الحديث
وبين قوله تع وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم اذ الآية جارية في استغفار العلماء
عنهم ورسول الله فيهم وقوله في الخبر معلق على نزوله عليهم فيمتنع والركون اليهم
ومما يدل على علو شانه ما اشتهر وشاع وذاع به انه نادى في منبر المدينة يا سارية
الجبل الجبل وكان سارية بنهاوند فسمع صوته انحاز الى الجبل ومن ذلك ما ظهر
من حسن السيرة واستقامة الامور وحمل الناس على المحجة البيضاء وا
ستيصال الكفار واعلاء كلمة الاسلام شرقا وغربا وفتح البلاد واستوار
العباد ومع خشونته في الدين والتواضع لعباد الله ومن هو بهذه المنزلة
من الله ورسوله وباجماع الامة وله هذه المناقب والصفات فيبعد عند
العاقل اصغاؤه الى ما قيل في حقه من الاكاذيب والالتفاتات التي
لا اصل لها عند الثقات واما الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عثمان
للامامة فمنها ان عثمان ولي امور المسلمين من ظهر فسقه واحدث في امر
المسلمين ما احدث فانه آوى الحكم طريد رسول الله عم ورده ولم يرده
رسول الله عم ولا ابو بكر ولا عمر وولى الوليد بن عقبة فظهر منه شرب الخمر
وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعد بن العاص على كوفة وظهر منه
ما اخرج به اهل الكوفة وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير فكان
اهلها وتظلموا منه وولى معاوية الشام فظهر منه الفتن العظيمة وولى اقاربه
ورفع ابا ابي معيط على رقاب الناس بعد نهي عمر له عن ذلك وكراهة
الناس لهم ومنها انه آثر اهله بالاموال وفرقها عليهم وبتذريع التوسع حتى انه
نقل عنه انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار ومنها انه حمى لنفسه

وذلك مناف للورع ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن
مسعود حتى كسر ضلعين من اضلاعه عند احراق مصحفه وحرمه العطاء في
سنتين فمات من ذلك الضرب وضرب عمارا حتى فتق امعاءه وضرب ابا ذر
ونفاه من الشام الى الربذة وكان حبيب رسول الله عم من غير ذنب ومنها انه اسقط
القود عن عبيد الله بن عمر قاتل الهرمزان وكان مسلما واسقط حد شرب الخمر
عن الوليد بن عقبة وقد وجب القود وحد الشرب عليهما فحده علي وقال
علي لا يعطل حد الله وانا حاضر ومنها ان الصحابة خذلوا عثمان حتى قتل وقال
علي الله قتله ولم يدفن الا بعد ثلثة ايام وعابوا غيبته عن بدر واحد وفي
البيعة وهذا يدل على عدم صلاحيته للامامة والجواب عن الاول انه انما رده
لان عثمان كان قد استاذن رسول الله عم في رده فاذن له في ذلك ولم ينفذ
رده في زمن النبي عم حتى دال الامر الى ابي بكر وعمر رضي الله عنهما فذكر لهما ذلك
فطلبا منه شاهدا آخر على ذلك فلم يتفق حتى آل الامر اليه فحكم فيه بعلمه وعن الثاني
انه ولي الوليد قلنا انما ولاه لظنه انه اهل للولاية وليس من شرط الوالي ان
يكون معصوما ولا جرم لما ظهر منه الفسق عزله وحده وعلى هذا يخرج الجواب
عن كل من ولاه وظاهر الصلاح ولم يكن في نفس الامر صالحا واما ولى اقاربه
لانهم كانوا اهلا للولاية ولا نم ان عمر نهاه عن رفع ابناء ابي معيط وكراهة
جميع الناس لهم ممنوع وكراهة البعض لا يمنع جواز التولية وعن آلـ لا نم
انه آثر اهله باموال بيت المال بل باموال خاصة وهو كان متمولا وايثار اقاربه
باموال خاصة مستحسن وعن الثالث انه لم يختص هو بالحمى فانه كان في زمن
الشيخين فان قيل انه قد زاد قلنا لاحتياج زيادة المواشي والامور في
المصلحية مما يختلف في الاوقات بالزيادة والنقصان وعن الرابع لا نم انه

لا نم انما وقع منه في حق الصحابة اشياء منكرة وعما انه ضرب ابن مسعود قلنا
ان صح ضربه فقد قيل انه لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع
الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه من
الزيادة والنقصان فيه فادبه على ذلك ولا نم انه مات من ذلك واما حرمه
العطاء سنتين لانه راى صرفه الى من هو اولى منه او لانه قد استغنى عنه وقوله
ضرب عمارا قلنا انما فعل ذلك به بطريق التاديب لانه روي انه دخل عليه و
اساء عليه الادب واغلظ له في القول مما لا يجوز التجري بمثله على الائمة وللامام
التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه
لانه وقع من ضرورة فعل ما هو جائز له كيف وان ذلك لازم على الشيعة
حيث ان عليا قتل اكثر الصحابة من حزبه فاذا جاز القتل لمفسدة جاز
التاديب لها وقوله ضرب ابا ذر قلنا لانه بلغه انه كان في الشام اذا صلى
الجمعة واخذ الناس في مناقب الشيخين يقول لهم لو رايتم ما احدث الناس
بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات
وكاد يفسد باقواله الامور وتشوش الاحوال استدعاه من الشام وكان
اذا راى عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم
وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تاديبا وللامام ذلك بالنسبة
الى كل من اساء ادبه عليه وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال له الحق
بكف واما الذي اخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة غير منفي ومات بها وعن
الخامس لا نم انه اسقط القود وحد الشرب عنهما لم يقتل عبيد الله بن عمر
قلنا لانه كان مجتهدا وقد قال هذا القتل حربي في غير سلطاني فلا يلزمني
حكمه وذلك لانه قتله قبل عقد الامامة لعثمان وهذا هو مذهب الامام ابي
حنيفة رح

واما ما حد شرب الخمر لبكر على نعته من شرب الخمر ولهذا حد بعد ذلك وعن السادس
ان الصحابة ما خذلته الا لعلمهم بان السفساف والاوباش قد قالوا
على قتله بحيث لا يمكن دفعهم ونسبة الاساءة الى السفساف والاوباش اولى
من نسبة التزوير والكذب اليه واما قول علي كرم الله وجهه قتله يقول وانا معه
ويكون معنا انا الله يقتلني معه ولم يرد به انه اعان على قتله وانما ذكر مثل هذا
الكلام ارضاء للفريقين ومداراة للحزبين حتى لا يختل عليه الامور و
يتشوش الحال والذي يدل على ذلك ما روي انه قال خزاه الله ما قتلته ولا مالأت
على قتله وانه انفذ الحسن والحسين ليذبا عنه من نصرته فقال عثمان لا حاجة
لي في ذلك والذي على صحة امامته ان عمر جعل الامامة شورى في ستة عثمان و
علي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص لانه
كان يراهم افضل خلق الله في زمانهم وان الامامة غير صالحة لمن عداهم وقال
في حقهم مات رسول الله عم وهو عنهم راض الا انه تردد في التعيين ولم
يترجح في نظره واحد منهم على الباقين واراد ان يستظهر برأي غيره في
التعيين يدل على ذلك قوله ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة
ميلا منه الى الكثرة وانما غلب على الظن وان استووا فكونوا في الحزب الذي
فيه عبد الرحمن ولهذا فانه لم يعين واحدا منهم للصلوة عليه مخافة ان يقال
مال اليه وعينه بل وصى بذلك الى صهيب ثم اتفق المسلمون بعده على عثمان
من هذه الجماعة شرائط الامامة وتحققها كان له فضائل كثيرة ومناقب
مشهورة مما لا تخفى فيه فانه جهز جيش العسرة وسبل بئر رومة في
مسجد رسول الله عم جمع الناس على مصحف واحد عندما كاد وقوع الاختلاف
بين الناس في القران واختيار النبي عم له في تزويج ابنتيه وقوله عم

قوله عم لما ماتت الثانية لو كانت لنا ثالثة لزوجناكها والمشهور من كف النبي عم
رجله عند دخول عثمان عليه وقوله في حقه كيف لا استحي ممن يستحي
منه الملائكة وقوله عم وزنت بامتي فوضعت في كفة وامتي في كفة فرجحت
بامتي ثم وضع ابو بكر مكاني فرجح بامتي ثم وضع عمر مكانه فرجح بهم ثم
وضع عثمان مكاني فرجح بهم ثم رفع الميزان وكان مع ذلك كله من الزهاد
والعباد والمجتهدين يختم القران في كل ليلة في ركعة واحدة حتى نزل في
حقه قوله تعالى امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو
رحمة ربه الاصل وعلي افضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع
النبي عم باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب و
خيبر وغيرها ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول عم ورجعت
الصحابة اليه في اكثر الوقائع بعد غلطهم وقال النبي عم اقضاكم علي واستند
الفضلاء في جميع العلوم واخبر هو بذلك ولقوله ولقوله وانفسنا ولكثرة
سخاوته على غيره وكان ازهد الناس بعد النبي عم واعبدهم واحلمهم واشرفهم
خلقا واقدمهم ايمانا وافصحهم واسدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود
الله واحفظهم للكتاب العزيز وللاخبار بالغيب وللاستجابة دعائه وظهور
المعجزات عنه واختصاصه بالقرابة والاخوة ووجوب المحبة والنصرة ومساواة
الانبياء وخبر الطائر والمنزلة والغدير وغيرها ولانتفاء سبق
كفره وكثرة الانتفاع به وتميزه بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية
الشرح لما فرغ من المطاعن شرع في بيان افضلية علي على غيره من الصحابة
اختلف الناس فيها فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر افضل من علي وذهبت
الشيعة الى ان عليا افضل واختاره المصنف واحتج عليه بوجوه منها ان عليا اكثر

جهادا جع

واعظم بلاء في غزوات النبي عم مثل غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وحنين
وغيرها من الغزوات وذلك معلوم مشهور مبين في مواضعه فيكون افضل لقوله
تع وفضل الله المجاهدين على القاعدين ومنها ان عليا اعلم الصحابة يدل على
ذلك قوة حدسه وشدة ملازمته وكثرة استفادته منه ورجوع الصحابة اليه
في اكثر الوقايع المشكلة والمسائل المعضلة بعد غلطهم فيها وقوله عم اقضاكم
علي والاقضى اعلم لاحتياجه الى جميع انواع العلوم واستناد العلماء والفضلاء
في جميع العلوم اليه كما هو مذكور في مواضعه واخبر علي بانه اعرف مثل قوله والله لو
كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الز
بور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم ولا
شك انه صادق واذا كان اعلم يكون افضل لقوله تع قل هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون وقوله تع يرفع الله الذين آمنوا وقوله تع والذين اوتوا
العلم درجات ومنها قوله تع وانفسنا وانفسكم فان ذلك ان النبي عم دعا
عليا الى ذلك المقام وذلك يدل على انه افضل من جميع الصحابة وبيان دعائه
اليه ما ورد فيه من الاخبار الصحيحة وايضا فان قوله انفسنا ليس المراد به نفسه
لان الانسان لا يدعو نفسه كما لا يامر نفسه وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين
لانهم قد اندرجوا في قوله تع وابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلا بد ان يكون شخصا
آخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس ذلك المدعو غير علي بالاجماع فتعين
ان يكون عليا وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة ان دعاءه الى المباهلة يدل
على انه عم في غاية الشفقة والمحبة لعلي والا لقال المنافقون ان الرسول ليس
على بصيرة من امره حيث انه لم يدع للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب
وزيادة الشفقة والمحبة للمدعو الى المباهلة اما ان يكون لزيادة قربه منه او لكونه

لكونه افضل والاول ممنوع والا لكان العباس اولى بذلك ولما كان وهنا علي اولى
من اخيه عقيل لتساويهما في القرابة فلم يبق الا لكونه افضل ومنها ان سخاوته
اكثر من سخاوة غيره يدل على ذلك كما اشتهر عنه من ايثار المحتاج وبح على نفسه واهل
بيته مع شدة احتياجهم حتى تصدق في الصلوة بخاتمه على المسكين فنزل في
حقه ويطعمون الطعام على حبه وانه ازهد الناس بعد رسول الله عم يدل على
ذلك كما اشتهر عنه من التخشن في الماكل والملابس وترك التنعم حتى قال
للدنيا طلقتك ثلاثا مع اتساع ابواب الدنيا عليه ومنها انه اعبدهم فانه
روي انه رضي الله عنه صار جبهته كركبة البعير لطول السجود وكان يحافظ
على النوافل واحلمهم فانه عفا يوم الجمل عن مروان بن الحكم مع شدة عداوته
لعلي وعفا عن اهل البصرة مع محاربتهم واكثرهم خلفوا واطلقهم وجماعة
نسب الى الاعانة مع شدة باسه ومهيبته ومنها انه اقدمهم ايمانا يدل على ذلك
ما روي ان النبي عم بعث يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلاثاء ولا اقرب
من هذه المدة وقوله عم اولكم اسلاما علي بن ابي طالب كرم الله وجهه وما
روي عن علي رضي الله عنه انه كان يقول انا اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله
ولا يسبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه
منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم
لقوله تع والسابقون السابقون اولئك المقربون ويعتقد ان لا يكون ايمانه
سابقا على ايمان جميع الصحابة بل ان ايمانه كان سابقا على ايمان ابي بكر
يدل على ذلك قوله كرم الله وجهه على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر
آمنت قبل ان آمن ابو بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون

افضل من ابي بكر ومنها انه افصحهم وابلغهم بعد رسول الله صلعم حتى قيل لكلامه انه
فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق ومن كلامه يتعلم الفصحاء اصناف
الفصاحة والبلاغة ومنها انه اسدهم رايا واحسنهم تدبيرا يدل على ذلك اشارته
الى عمر بتخلفه عن حرب الروم والفرس وبعث السرية اليهم واشارته الى
عثمان بما فيه صلاحه وصلاح المسلمين ومنها انه اكثرهم حرصا على اقامة حدود
الله تع ولم يسامح في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة ومنها انه احفظهم
لكتاب الله العزيز فان اكثر ائمة القراء يسندون قراءتهم اليه كابي عمرو وعاصم
وغيرهما لانهم يرجعون الى عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي رضي الله عنه فيكون
افضل من غيره من الصحابة ومنها انه اخبر عن الغيب في مواضع كثيرة كاخباره
بقتل ذي الثدية لما لم يجدوه بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبر القتلى
حتى وجد تحت قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي عليها شعر واخبر بقتله
في رمضان وبولاية الحجاج ومنها انه كان مستجاب الدعاء كما هو مشهور
ان الله قد استجاب له في مواضع كثيرة ومنها انه قد اظهر المعجزات وقد اشير الى
ذلك فيما تقدم ومنها ان عليا اختص بالقرابة والاخوة فانه صلعم لما آخى بين
الصحابة اتخذ عليا اخا لنفسه ومنها ان عليا اختص بوجوب محبته فانه كان
من اولي القربى ومحبة اولي القربى واجبة لقوله تع قل لا اسالكم عليه اجرا الا
المودة في القربى ومنها انه اختص بالنصرة لرسول الله يدل عليه قوله تع في حق
النبي صلعم فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤ
منين علي بن ابي طالب رضي الله عنه هكذا نقله ابو صالح عن ابن عباس ومحمد بن
علي وجعفر كما نقل النقاش وغيره في تفسيره والمراد بالمولى ههنا الناصر اذ هو
القدر المشترك بين الله تع وجبريل وعلي وذلك يدل على انه افضل لان ظاهر

ظاهر الآية للحصر اذ لو لم يكن للحصر لما كان للتخصيص بذكر الله وجبريل وعلي فائدة
وتقريره انه لا ناصر لمحمد غير الباري وجبريل وعلي واختصاص علي بالنصرة دون
باقي الصحابة دليل على انه افضل منهم نظرا الى ان نصرة النبي صلعم من افضل العبادات
ومنها ان عليا كان مساويا للانبياء المتقدمين يدل على ذلك قوله صلعم من اراد ان
ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم عم في حلمه والى موسى
في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب رضي الله عنه اوجب
مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء افضل من باقي الصحابة فكان علي
افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل ومنها خبر الطائر
بيان ذلك انه صلعم اهدي له طائر مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك
اليك يأكل معي فجاء علي فاكل معه والملائكة لا يأكلون وبتقدير عموم اللفظ للكل فلا
يلزم من تخصيصه بالنسبة الى النبي والملائكة تخصيصه بالنسبة الى غيرهما
ومنها خبر المنزلة وهو قوله صلعم انت مني بمنزلة هارون من موسى وكان هارون
افضل اهل زمانه عند موسى فلا بد ان يكون علي كذلك ومنها خبر الغدير وهو
قوله صلعم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من
نصره واخذل من خذله وادر الحق مع علي كيف دار وقد تبين ان المراد بالمولى
ههنا الاولى بالتصرف فيكون افضل ومنها خيبر بيان ذلك انه بعث ابا بكر الى خيبر خبره
فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فغضب الرسول صلعم لذلك فلما اصبح خرج
الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه
الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض له المهاجرون فقال صلعم اين علي فقيل
انه ارمد العينين في عينيه ثم دفع اليه الراية وذلك يدل على ان
ما وصفه به مفقود فيمن تقدم فيكون افضل منهما ويلزم منه ان يكون افضل

منهما ويلزم ان يكون افضل من جميع الصحابة ومنها انه عدا انتفى بسبق كفره فانه لم يكفر
بالله قط بل من حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف باقى الصحابه فانهم كانوا
قبل البعثة النبى عم كفرة ولا اشكال ان المومن الموحد الذى لم يزل خاليا عن
الشرك والكفر افضل من غيره ومنها ان عليا انتفاع المسلمين به اكثر من انتفاعهم
بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به
حتى قال رسول الله عم يوم الاحزاب لضربة على خير من عبادة الثقلين ومنها
اختصاصه بمزيد الكمالات النفسانية والبدنية والخارجية كالعلم والزهد و
الكرم والشجاعة وحسن الخلق ومزيد التقوى وشدة الباس والعز بسبب سوابق
نسابة وصهارة فانه ابن عم الرسول وزوج البتول وابو السبطين وقد كثر
تفاصيل ذلك فى مواضع متكثرة ولقائل ان يقول لا نم ان عليا اكثر جهادا ولو سلم
ان يكون اكثر جهادا بالقتال ومنازلة الابطال من غيره فليس ذلك بما يدل على انه
افضل من غيره مطلقا لجواز اختصاص غيره بفضيلة لا وجود لها فيه كالجهاد مع
النفس بالعبادات او الجهاد مع العدو باقامة البراهين ودفع الشبهات
او غير ذلك ولا نم ان عليا اعلم الصحابه وقوله افضاكم على لا يدل على انه اعلم بل
غايته انه يحتاج الى جملة انواع العلوم التى يتعلق بها القضاء وفصل الخصومات
ولا يدل ذلك على بلوغه فى كل واحد منها الى الغاية القصوى والنهاية العليا و
على تقدير ان كان اعلم من غيره من جهة اشتماله على اصول العلوم فلعل غيره
اعلم منه لبلوغه فى احاد العلوم النهاية التى لم يبلغه على كرم الله وجهه ولئن سلم
انه اعلم الصحابه وانه افضل بالنسبة الى فضيلة العلم فلا يلزم فلا يلزم ان يكون افضل
من غيره مطلقا لجواز اختصاص غيره بفضيلة غير فضيلة العلم يكون بها افضل من
على ولا نم ان المدعو الى المباهلة على فانه روى ان المراد قرابته وخدمه يدل على
ذلك

ذلك ذكرهم بصيغة الجمع ولو كان المراد به عليا لكان مجازا والاصل عدمه
ولا نم انه لبس المراد من قوله وانفسنا نفسه فان الانسان لا يدعو نفسه
قلنا ان اردتم انه لا يدعو نفسه حقيقة فمسلم وان اردتم به انه لا يدعو نفسه مجازا
فممنوع فانه اذا اراد نفسه شيئا يصح ان يقال دعا نفسه الى ذلك الشيء وهو
وان كان مجازا لحمله على على عم ايضا مجاز فان عليا ليس هو نفس النبى عم
حقيقة وليس احد المجازين اولى من الآخر ولئن سلم ان عليا هو المدعو الى المباهلة
لكن لا نم انه يلزم من ذلك ان يكون افضل من الصحابه قوله ان دعوته الى المباهلة
تدل على انه النبى عم فى غاية الشفقة على المدعو قلنا مسلم قوله انما كان ذلك لزيادة
قربه من النبى عم او لزيادة فضله لا نم الحصر اذ امكن ان يكون ذلك لمجموع امور
لا وجود لها فى غير المدعو وهو اصل القرابة واصل الفضل مع زيادة الالفة وكثرة
معاشرته لا لزيادة الفضيلة وعلى هذا امكن اختصاص على بهذه الامور دون
غيره من الصحابه وهو كذلك ولا نم ان ما اشتهر ونقل من سخاوته وزهده
وشرف خلقه وحلمه وعبادته وطلاقة وجهه يدل على انه افضل من غيره فى
هذه الصفات بل غايته انه يدل على اتصافه بهذه الصفات اما اتصافه بها
واتصافه بها لا يقتضى زيادة على غيره فى هذه الصفات ولا نم ان ايمانه
كان سابقا على ايمان جميع الصحابه فانه روى انه عم قال ما عرضت الايمان
على احد الا وكانت له كبوة غير ابى بكر فانه لم يتلعثم وذلك يدل على ان ابا بكر
سبقه الى الايمان على من عداه لانه لو لم يكن كذلك لكان تأخره عن الايمان لا
لعدم اجابته بل لتقصير النبى عم فى دعائه الى الايمان وذلك يستلزم
خطأ النبى عم ولئن سلم ان ايمانه سابق على ايمان ابى بكر الا ان اسلام ابى بكر
بعد البلوغ واسلام على قبل البلوغ بدليل ما نقل عنه من الشعر وهو قوله

سبقتكم الى الاسلام طراً غلاماً ما بلغت اوان حلمي، واسلام العاقل
البالغ افضل من اسلام الصبي لان صحة اسلام العاقل البالغ متفق عليها وصحة
اسلام الصبي مختلف فيها ولئن سلم ان من سبق الى الاسلام افضل لكن من جهة سبق
الاسلام لا مطلقا ولا نسلم انه افصح وعلى تقدير التسليم فلا نسلم ان الافصح افضل
ولئن سلم انه افضل فلا نسلم انه افضل مطلقا بل غايته انه افضل في هذه الصفة ولا نسلم
انه اسدهم رايا وما نقل عنه من الشكاية الى عمر وعثمان لا يدل الا على صحة رايه في
ما بين المقصودين ولا يدل على انه اسد رايا من جميع الصحابة وما نقل من حرصه على
اقامة الحدود وحفظ كتاب الله واخباره عن الغيب واستجابة دعائه وظهور
الكرامات منه واختصاصه بالقرابة فيدل على كماله وفضله ولا يدل على انه
افضل من غيره ولا نسلم انه اختص بوجوب المحبة فان جميع الصحابة مشاركون له في
وجوب المحبة لهم ولا نسلم انه اختص بالنصرة لرسول الله ولا نسلم ان المراد من صالح
المؤمنين علي بل المراد به اخيار المؤمنين هكذا ذكره اكثر المفسرين وقال في
الصحاح المراد به ابو بكر وعمر وقال العلماء من زيادة المراد به الانبياء ولا نسلم
مساواته للانبياء في صفة توجب مساواته لكل واحد منهم في التفضيل والا يلزم
خلاف الاجماع وان يكون افضل من كل واحد منهم وهو باطل واذا لم يلزم ان يكون
مساويا لهم في التفضيل لم يصح الاستدلال به وحديث الطير لا يدل على انه
احب الخلق مطلقا بل امكن ان يكون احب الخلق بالنظر الى شيء دون شيء او يصح
الاستفسار بان يقال احب خلقك في كل شيء او في بعض شيء وعند ذلك فلا يلزم
من زيادة ثوابه في بعض الاشياء على غيره الزيادة في كل شيء بل جاز ان يكون غيره
ازيد ثوابا منه في شيء آخر فان قيل فعلى هذا التقدير اي فائدة في قوله اللهم ائتني
باحب خلقك اليك قلنا الفائدة فيه تخصيصه عمن ليس احب عند الله من وجه و

حديث

وحديث المنزلة فقد مر الكلام عليه واما قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه
فلا يدل على انه افضل واما حديث خيبر فلا يدل ايضا على ان عليا افضل من ابي بكر
وعمر بل غايته ان مجموع الصفتين من كونه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وانه
كرار غير فرار لم يجتمع فيهما ويجوز ان يكون عدم الاجتماع فيهما بتحقق فرارهما
ولا يلزم من ذلك ان يكون افضل منهما بالنظر الى هذا الوجه ولا يلزم ان يكون افضل
منهما مطلقا لجواز ان يكون كل واحد منهما افضل من علي من وجه آخر ولا نسلم ان
انتفاء سبق كفره يدل على انه افضل وانما يلزم ان لو كان سبق كفر غيره بعد
بعثة الرسول عم واما على تقدير سبق الكفر قبل البعثة فلا ولئن سلم ان انتفاء سبق
الكفر مطلقا يوجب الافضلية ولكن لا نسلم انه يوجب الافضلية مطلقا ولا نسلم ان انتفاع
المسلمين بعلي اكثر من انتفاعهم بغيره فان انتفاع المسلمين بابي بكر و
عمر اكثر ولا يخفى ذلك على من نظر في حالهما ونصرتهما للدين فان الاسلام لا
يخفى ما حصل له من القوة بابي بكر وعمر واما اتصافه بالكمالات النفسانية و
البدنية والخارجية فيدل على انه كان كاملا فاضلا ولا يدل على انه افضل من
غيره من الصحابة ولئن سلم ان الوجوه التي ذكرت دالة على ان عليا افضل
من باقي الصحابة الا انه معارض بما يدل على ان ابا بكر افضل منه فمن ذلك
قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى قال اكثر اهل التفسير كي
انها نزلت في حق ابي بكر وعليه اعتماد العلماء فيكون ابو بكر موصوفا بكونه
اتقى والاتقى هو الاكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم والاكرم
عند الله هو الافضل ومنه قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر امر
كل واحد بالاقتداء بهما فيدخل فيه علي ويلزم ان يكون مفضولا بالنسبة الى ابي
بكر لانه ان لم يكن مفضولا فاما مساو او افضل فان كان مساويا يلزم الترجيح

بلا مرجح وان كان افضل ينبغي ان يكون الامر بالعكس ومن ذلك ما روي انه ابا الدرداء
كان يمشي امام ابي بكر فقال له النبي عم اتمشي امام من هو خير منك فقال ابو الدرداء
اهو خير مني فقال له النبي عم ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على احد افضل من ابي بكر ومن ذلك قوله عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما
خلا النبيين والمرسلين ومن ذلك قوله عم لا ينبغي لقوم يكون فيهم ابو بكر ان
يتقدم عليه ومن ذلك قوله عم ليؤم الناس ابو بكر وتقديمه في الصلوة مع عمر
انها افضل العبادات يدل على انه افضل ومن ذلك قوله عم ما انا في الله ورسوله
الا ابا بكر ومن ذلك قوله عم استوى بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا وهو لا
يختلف عليه اثنان ومنه قوله عم خيرا امتي ابو بكر ثم عمر ومن ذلك قوله عم
وقد ذكر ابو بكر عنده واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي و
زوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف ومنه علي
كرم الله وجهه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم ومنه ما
روي عنه كرم الله وجهه انه قيل له ما توصي فقال رسول الله عم حتى اوصي ولكن لئن
اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم ومنه قوله عم
لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني
وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي واعلم انه تجب تعظيم
جميع اصحاب رسول الله عم والكف عن مطاعنهم وحسن الظن وترك التعصب
والبغض على بعضهم وترك الافراط في اظهار محبتهم بحيث يؤدي الى القدح في
غيره فان الله مدحهم في مواضع كثيرة في القرآن وقد اثنى رسول الله عم
عليهم وهم بذلوا الجهد في نصرة رسول الله عم في الجهاد وصرف الاموال فكيف يجوز
للمؤمن بالله ورسوله لدى بعض من هو موصوف بهذا الصفات الاصل والنقل

والنقل المتواتر دل على الاحد عشر لوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم
ووجود الكمالات فيهم ومحاربوا علي كفرة ومخالفوه فسقة الشرح كما ذكر
ان الامام الحق بعد رسول الله عم علي ارادوا لذلك الى باقي الايمة ثم جعفر الصادق ثم موسى
الكاظم ثم علي الرضى ثم محمد الجواد ثم علي الهادي ثم الحسن العسكري
ثم الامام المنتظر واحتج على امامتهم على هذا الترتيب بوجوه الاول النقل
المتواتر من الشيعة قرنا بعد قرن وخلفا عن سلف فانه دال على امامة هؤلاء
منه ما روي انه عم قال للحسين ابني امام ابن امام اخو امام ابو ايمة تسعة تا
سعهم قايمهم ومنه ما روي مسروق بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ
يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة عدد نقباء بني
اسرائيل الثاني ان الامام يجب ان يكون معصوما وغير هؤلاء ليس معصوما اجماعا فتعينت
العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وذلك باطل الثالث ان كل واحد من
هؤلاء متصف بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية مثل النسب ومكمل لغيره
وهذا دليل على استحقاق الخلافة لانه افضل من اهل عصره ولا يجوز العقل تقديم
المفضول على الافضل وفي هذه الوجوه نظر لا يخفى على المتامل وما فرع من
بيان الامامة اشار الى ان محاربي علي كفرة ومخالفيه فسقة اما الاول فلقوله عم
حربك حربي يا علي ولا شك ان محارب رسول الله عم كافر واما الثاني فلان حقية
امامته واضحة فمتابعته واجبة فمن خالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين
ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
والجواب ان محاربي علي يكون مخطئا ظاهرا فيكون من الفئة الباغية ان كانت
محاربة عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفته
فلا يخلو اما ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فلا ظاهر انه خطاء لا ينتهي

ثم الحسن ثم الحسين ثم علي زين العابدين ثم محمد الباقر ثم جعفر صح

الى التفسيق لانه مجتهد والمخطئ في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان آثما فلا نكل
في فسقه وكذا المخالفة لسائر الخلفاء الراشدين الاصل المقصد السادس
في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل
على امكان التماثل والكرية ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوع في
الشرح لما فرغ من المقصد الخامس شرع في المقصد السادس في المعاد وما يتبعه
من الوعد والوعيد ولما كان هذه المباحث متوقفة على بيان جواز عالم آخر مما
ثل لهذا العالم اشار الى امكانه واحتج عليه بالعقل والسمع اما العقل فلان
العالم المماثل لهذا العالم مثل هذا العالم وحكم المثلين ممكن الوجود واحد فان
احد المثلين من الممكنات اذا كان ممكنا وجوده كان مثله ايضا ممكنا وجوده فمثل
هذا العالم ممكن وجوده واحتج من زعم ان مثل العالم ممتنع بوجهين الاول
ان الفلك بسيط لما بين فشكله كرى فلو فرض عالم آخر لكان كرويا فيقع
بين العالمين خلاء وهو محال اجاب عنه بانا لا نسلم ان العالم كري ولئن سلم انه كري
ولكن لا نسلم وجوب الخلاء على تقدير عالم آخر لجواز ان يكون كل من العالمين في
ثخن جرم محيط بهما كما يكون التداوير في ثخن الافلاك فلا يلزم خلاء الثاني لو
وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه العناصر الاربعة فان لم تطلب امكنة عناصر
هذا العالم يلزم اختلاف متفقات الطبايع في مقتضياتها وان كانت طلبت
يلزم ان يكون في الامكنة الاخرى بالقسر دائما اجاب بانا لا نسلم انه يلزم اختلاف
المتفقات بالطبايع في مقتضياتها على تقدير ان لا يكون طالبة لهذه العناصر
وان كانت مماثلة في الجسمية الاصل والامكان يقتضي جواز العدم
والسمع دل عليه وساوى في المكلف بالتفرق كما في قصة ابراهيم عم
الشرح اختلفوا في ان العالم هل يصح عدمه ام لا فمنع القدماء من الفلاسفة

منه صحته وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ويمتنع الفناء
وذهب الاشعرية وابو علي الى جواز فناء العالم عقلا وذهب ابو هاشم
الى انه انما يعرف بالسمع ثم ان الاشاعرة قالوا انه يفنى من جهة ان الله تعالى لا يخلق
الاعراض التي يحتاج الجواهر الى وجودها اما القاضي ابو بكر فقال في بعض المواضع
ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعضها ان الله تعالى على المختار يفني بلا واسطة
وقال في موضع آخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا
لم يخلق الى نوع لما انعدم الجوهر وقال امام الحرمين بمثل ذلك وذهب بعضهم الى
انه اذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وذهب ابو الهذيل الى انه تعالى انه
قال كن فكان يقول افن فيفنى وذهب ابو علي وابو هاشم الى انه يخلق
الفناء وهو عرض فيفنى جميع الاشياء وهو لا يبقى وقال ابو علي الى انه يخلق لكل
جوهر فناء وقال الباقون بان واحدا يكفي لافناء الكل فهذه هي المذاهب واحتج
المص على جواز العدم بالامكان بانه قد ثبت ان العالم ممكن الوجود ويستحيل ان
يجب بالذات ويمتنع بها لامتناع الانقلاب فيجوز العدم عليه كما جاز الوجود
له والى هذا اشار بقوله والامكان يقتضي جواز العدم والدلايل السمعية دلت على
وقوع العدم مثل قوله تعالى هو الاول والآخر فان الآخر في حق الله تعالى لا يكون متصورا الا
بان يبقى بعد فناء الممكنات ومثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه كل من عليها فان وقال في المكلف
بالتفرق اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان القول بوقوع العدم ينافي القول
بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق
المعاد تقرير الجواب انه لا استحالة في المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا
يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه فناء والعدم بتفريق الاجزاء لانه بعد تفريق
اجزائهم يصدق عليهم انهم هالكون وفناء والمعاد يجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد

التوى

النفوس والذي يصح هذا التاويل فرضه ابراهيم عم فانه لما طلب اراته احياء الموتى
حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال الله تعالى في جوابه فخذ اربعة من د ب
الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك
سعيا فانه يظهر منه انه اراد باحياء الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت
الاصل واثبات الفناء غير معقول لا بين كيفية الانعدام لانه لو
قام بذاته لم يكن ضدا وكذا لو قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزام انقلاب
الحقايق والنسل الشرح لما بين كيفية الانعدام اراد ان يشير الى بطلان اثبات
الفناء فقال الفناء غير معقول لانه لو قام بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر
وان كان قايما بغيره فلا بد وان يكون قايما بجوهر ابتداء او بوسط فلا يكون ضدا
للجوهر ايضا فلا يكون منافيا للجوهر ولان الفناء لو كان منافيا للجوهر لم يكن اعدامه
للجوهر اولى من اعدام الجوهر له لان منع المنافي الموجود دخول المنافي الطارئ
في الوجود اولى من دفع الطارئ له ولان الفناء لو كان موجودا يلزم الانقلاب
او التسلسل والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان الفناء لو لم يكن واجبا لذاته وح يلزم
الانقلاب لانه كان معدوما والا لم يكن الجواهر موجودة اصلا ثم صار موجودا وكل
ما هذا شانه كان ممكنا وان لم يكن ممكنا لذاته فح يصح عدمه وعدمه لا يكون لذاته
لا يكون لذاته والا يلزم الانقلاب بل لسبب وجود ضده وح يلزم التسلسل الاصل
واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين واثباته
في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بوسط الشرح ذهب طايفة
الى ان الجوهر باق ببقاء قايم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر فقال المص
اثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين
وذلك لان البقاء لا يخ اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح

بلا مرجح واجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا يخ اما ان يكون جوهرا او عرضا فان
كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل جزء الجوهرين اعني
الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للاخر لاستحالة الدور
فيكون احدهما شرطا للاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للاخر
اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار انه يكون قايما
بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب
جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قايم به فاذا اراد الله اعدام الجوهر لم
يوجد البقاء فانتفى الجوهر فابطل المص ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل
يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بوسط وذلك لان حصول البقاء في المحل
يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني المحصول في الزمان الثاني هو نفس البقاء
يلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء ان جعل البقاء وح يلزم توقف الشيء على نفسه بوسط
الاصل ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة
قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد عم مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل
المكلف الشرح اختلفوا في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب
طايفة من المحققين الى ان النفساني يمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد
الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه لكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي
ذكره الانبياء لان تصديق الانبياء واجب عقلا لانهم صادقون وذهب
طايفة الى المعاد الجسماني دون النفساني وذهب طايفة الى نفيهما واحتج
المص على وجوب المعاد بوجهين الاول ان الله وعد المطيعين بالثواب على
الطاعة ووعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب و
العقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد الثاني ان الله تع

كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب
البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما تعالى عما يقولون علوا كبيرا وفيه نظر اذ هما
مبنيان على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان عدل واجب على الله تع
وقد عرفت ما فيه واعلم ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني
فلا بين ان النفس الناطقة مجردة عن المواد وانها تبقى بعد الخراب ولها سعادة
وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله تع فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين
وقوله تع ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم
يرزقون فرحين وقوله تع يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية
واما المعاد الجسماني فلا يستقل العقل باثباته لكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة
دالة على اثباته بحيث لا تقبل التاويل منها قوله تع قال من يحيي العظام وهي
رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون
فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه
بلى قادرين على ان نسوي بنانه ائذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم
علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا
ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا
يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يمكن ان يحصى فالضرورة تقضي بان
المعاد الجسماني من دين محمد عليه السلام وامكان العود ثابت لان المراد بالعود
جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة واليه اشار بقوله تع قل يحييها الذي
انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة
الى جواب شبهة تقرير الشبهة ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا
حتى صار جزء بدن المأكول جزء بدن الآكل فليس بان يعاد جزء بدن احدهما

احدهما اولى من ان يعاد جزء بدن الآخر وجعله جزء البدنين معا محال فينبغي ان لا يعاد
واحد منهما بعينه والجواب ان الاجزاء الاصلية فضل الآكل فترد الى الاولى الاصلي وعدم
انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحراق وتولد البدن
من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات الشارح احتج القائلون
بامتناع العود بوجوه الاول لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون وصول الثواب
والعقاب في الافلاك او في العناصر والثاني هو التناسخ والاول يوجب انخراق
الافلاك لان محل وصول الثواب الى المكلف في الجنة والجنة في السماء على تقدير
ثبوتها فيلزم عدم كونه الافلاك وايضا يلزم دوام الاحراق مع دوام الحيوة
وهو ايضا ممتنع وايضا يلزم تولد البدن من غير التوالد وهو ممتنع وايضا
يلزم ان القوى الجسمانية متناهية التي ذكر لان وصول الثواب دائما ووصول
العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب التحريك الى الغير المتناهية اجاب
المصنف عن هذه الوجوه انها استبعادات فلا امتناع في شيء مما ذكروا فان
الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا واذا كان عدمها جائزا كان انخراقها
ايضا جائزا وحصول الجنة فوق الافلاك جائز وكريتها ممنوعة وعلى تقدير
كونها لا يستلزم حصول الجنة فوقها عدم كريتها ودوام الحيوة مع دوام
الاحراق ممكن لان الله تعالى قادر على كل مقدور والتولد ممكن كما في حق آدم
والقوى الجسمانية قد لا يتناهى انفعالاتها وكذا فعلها بوساطة الاصل ويستحق
الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به
بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك والضد لانه
ترك القبيح والاخلال لانه اخلال به لان المشقة من غير عوض ظلم ولو امكن
الابتداء به كان عبثا وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب

لاشتماله على اللطف والسمع الشرح لما بين المعاد لحكما اراد ان يشير الى
الثواب والعقاب والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والمدح
قول ينبي عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى الرفع والمكلف يستحق الثواب
والمدح بفعل الواجب وبفعل المندوب وبفعل ضد القبيح وبالاخلال
بفعل القبيح ويشترط في استحقاق الثواب والمدح ايقاع الواجب لوجوبه
او لوجه وجوبه وايقاع المندوب لندبه او لوجه ندبه وايقاع فعل ضد
القبيح لكونه ترك القبيح والاخلال بالقبيح لانه اخلال بالقبيح لانه لو فعل
الواجب والمندوب لا لما ذكر بل لاجل امر اخر لم يستحق ثوابا ولا مدحا
وكذا لو فعل ضد القبيح او اخل بالقبيح لا لما ذكر بل لغرض اخر لم يستحق ثوابا ولا مدحا وانما استحق الثواب والمدح بما ذكر لان الاتيان
بما ذكر مشقة فالزام المشقة من القادر الحكيم من غير عوض او لغرض هو
الاضرار ظلم والظلم قبيح والقبيح لا يصدر عن القادر الحكيم او لغرض
هو النفع فذلك النفع لا يخلو اما ان يمكن الابتداء بذلك النفع من غير توسط
يلزم العبث واما ان لا يمكن الابتداء بذلك النفع وح ينبغي ان يستحق بما
ذكر الثواب والمدح وفيه نظر لانه مبني على قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين وقد عرفت ما فيه ويستحق المكلف العقاب والذم بفعل القبيح
والاخلال بالواجب والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للتحقير والذم
قول ينبي عن اتضاع حال الغير مع قصده وانما يستحق العقاب والذم
بفعل القبيح او الاخلال بالواجب بوجهين احدهما عقلي والاخر سمعي
اما العقلي فلان العقاب على ما ذكر لطف لان المكلف اذا علم ان المعصية
يستحق العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها وهو معلوم

معلوم قطعا واللطف على الله واجب واما السمع فلما عرف من القران والاحاديث
ان الاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب الاصل ولا امتناع في اجتماع
الاستحقاقين باعتبارين الشرح هذا جواب عن اعتراض وارد على ان الا
خلال بالواجب سبب لاستحقاق الذم تقرير الاعتراض ان الاخلال بالواجب لو كان
سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سبب لاستحقاق المدح لكان المكلف
اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم فيلزم اجتماع الا
ستحقاقين اي استحقاق المدح والذم في مكلف واحد وهو ممتنع تقرير
الجواب اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح فباعتبار
الاخلال بالقبيح اما استحقاق الذم فباعتبار الاخلال بالواجب ولا امتناع في
اجتماع الاستحقاقين باعتبارين الاصل وايجاب المشقة في شكر المنعم
قبيح ولقضاء العقل به مع الجهل الشرح ذهب ابو القاسم البلخي الى
ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التي انعم الله بها فلا يستحق المكلف
بها ثوابا فبين المص بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر النعمة قبيح عند
العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب
عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل اليه الثواب والقبيح لا
يصدر من الله تع فتعين ان يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق الثواب
وبان العقل قاض بوجوب شكر المنعم وجاهل بالتكاليف الشرعية و
قضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان التكاليف
لا تكون شكرا الاصل ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل او
الاخلال به شاقا الا رفع الندم على فعله ولا انتفاء النفع العاجل
اذا فعل للوجه الشرح يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل الواجب

كون الفعل الواجب او المندوب او الاخلال بالفعل القبيح مشتملا على المشقة لان
الموجب لاستحقاق الثواب هو المشقة واذا انتفت انتفى استحقاق الثواب
ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة
فان في حالة صدور الفعل يمتنع الندم عليه فلا فائدة في اشتراط رفعه ولا
يشترط ايضا في استحقاق الثواب اسقاط النفع العاجل اذا فعل المكلف
لوجه الوجوب او لوجه الندب او للوجوب او للندب الاصل ويجب اقتران
الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما
الشرح ذهبت المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم و
العقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المص واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة
ان الفعل الموجب للثواب والفعل الموجب للعقاب يستحق فاعلهما التعظيم
والاهانة الاصل ويجب دوامهما لاشتماله على اللطف ولدوام المدح والذم
ولحصول نقيضيهما لولاه ويجب خلوصهما والا لكان الثواب انقص حالا من
العوض والتفضل على تقدير حصوله فيهما وهو ادخل في باب الزجر
الشرح ذهبت المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم
عقلا واختاره المص واحتج عليه بان دوام الثواب على الطاعة ودوام
العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية
فيكون لطفا واللطف واجب وبان الموجب لاستحقاق الثواب والعقاب
هو الموجب للمدح والذم والمدح والذم غير مقيد بزمان دون زمان بل يكون دائما
فلا بد ان يكون الموجب الآخر وهو الثواب والعقاب دائما لان دوام
احد الموجبين الاخر وبانه لولا دوام الثواب والعقاب لكان الثواب
والعقاب منقطعين وح يلزم حصول نقيضيهما اي يلزم بانقطاع الثواب

الثواب الذي هو النفع حصول الضرر الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي
هو الضرر حصول النفع الذي هو نقيضه وحصول نقيض الثواب والعقاب
مناف لهما لان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا خالصين عن الشوائب
وانما ينبغي ان يكون الثواب والعقاب خالصين عن الشوائب لانه
لو لم يكن الثواب والعقاب خالصين لكان الثواب والعقاب انقص حالا
مما هو عوض لهما والتفضل على تقدير حصولهما في الثواب والعقاب الخالصين
عن الشوب لانه ادخل في الزجر عن المعاصي الاصل وكل ذي مرتبة في
الجنة لا يطلب الازيد ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة و
غناهم بالثواب ينفي مشقة ترك القبائح واهل النار يلجؤن الى ترك القبائح
الشرح هذا اشارة الى جواب اعتراض يرد على ان الثواب لا يخلو عن
الشوب وذلك لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون
مغتما اذا شاهد من هو اعظم درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم
الله ويجب ايضا عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب
خالصا عن الشوب تقرير الجواب ان كل ذي مرتبة من الجنة لا يطلب مرتبة ازيد من
مرتبته فلا يكون مغتما بما شاهد من هو اعظم درجة وان سرورهم بالشكر يبلغ
الى حد انتفاء المشقة وان غناهم بالثواب ومنافعه ينفي عنهم مشقة ترك
القبائح لانه ح ترك القبائح لا يكون مشقة عليهم واما اهل النار فانهم يلجؤن
الى ترك القبائح فلا يصدر القبائح عنهم فلا يكون ذلك تكليفا لانه انتهى الى حد
الالجاء فلا يحصل لهم ثواب بترك القبائح فيكون عقابهم خالصا عن الشوب
الاصل ويجوز توقف الثواب على شرائط والا لاثيب العارف بالله مع
خاصة الشرح ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرطها

واختاره المصنف واحتج عليه بان يقال لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان
العارف بالله وحده من غير ان يصدق النبي عم في رسالته مثابا واللازم باطل
لاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله وحده من غير ان يصدق النبي عم
له معرفة مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة
المستقلة وان لم يصدق النبي عم الاصل والاحباط لاستلزامه الظلم با
طل ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وللعموم الاولوية اذا كان الآخر
ضعيفا وحصول المنافي فيبقى مع السابق الشرح اختلفوا في ان المؤ
من اذا اجتمع له طاعات ومعاصي فذهبت الاشاعرة الى انه لا يحبط
الله ثوابه وعقابه بل ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله وله اثابة
العاصي وعقاب المطيع وذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير
على معنى ان المطيع يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتأخرة ويكفر ذنوبه
المتقدمة بطاعته المتأخرة واثبات الفرق نفي الاحباط والتكفير واحتج عليه
بانه ظلم والظلم على الله تعالى محال وبان قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة ينافيه قوله
وللعموم الاولوية اشار الى دليل بطلان مذهب ابي هاشم من مذهبه انه
ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي الاكثر بالاقل ان ساواه ويبقى الزائد مستحقا و
هو الموازنة بوجه الدليل على بطلانه انه لو فرض ان المكلف اذا استحق
خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احدى
الخمستين من العقاب دون الاخرى ليس اولى من العكس ولو فرض انه استحق
خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان توقف اسقاط
احدهما على الاخر يلزم صيرورة المغلوب غالبا وان تساوقا لزم
وجودهما معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدمنا دفعة

دفعة لوجدا دفعة لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فيهما موجودتان
حال كونهما معدومتين فيلزم الجمع بين النقيضين الاصل والكافر مخلد
وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاقه الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء
والسمعيات متأولة ودوام العقاب مختص بالكافر الشرح اتفق المسلمون
على ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر البالغ في الاجتهاد الذي
لم يصل الى المطلوب زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع
عليه واحتجوا عليه بان الكافر البالغ في الاجتهاد اما ان يصير واصلا الى الحق
او يبقى ناظرا وكلاهما ناج ويمتنع ان يؤدي الاجتهاد الى الكفر فالكافر اما مقلد
للكافر واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصر في الاجتهاد ولذلك حكموا بوقوعه في العذاب
وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب اهل الدين لا الى الخارجين او
الذين لم يدخلوا فيه واما ان عذاب اصحاب الكبائر هل هو منقطع فذهب
اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه ينقطع واختاره المصنف
واحتج عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية
فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو المطلوب
وبانه لو لم ينقطع عذابه يلزم انه اذا عبد الله مكلفا مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر
عمره ان لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا واما السمعيات التي تمسك المعتزلة بها
في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم خالدا ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا ومن يتعد حدود
الله يدخله نارا خالدا فمتأولة اما بتخصيص العمومات بالكفار او بحمل الخلود

على الملك الطويل واما قولهم بان الثواب والعقاب ينبغي ان يكون دايما لما تقدم
فان اريد بدوام العقاب دوام عقاب الكفار فمسلم والا فممنوع الاصل
والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر التارك به
محسن لسقاطه ولانه احسان وللسمع الشرح اختلفوا في جواز العفو فذهب جماعة
من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب قوم الى وقوعه عقلا وسمعا
واختاره المصنف واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق الله تعالى فجاز اسقاطه
وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى في تركه وكلما كان كذلك فاسقاطه
حسن وكلما هو حسن فهو واقع سمعا بالدلايل السمعية مثل قوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى يا عبادي الذين
اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الاصل
والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع ويبطل بنا في حقه ونفي المطاع
لا يستلزم نفي المجاب وباقي السمعيات متاولة [illegible] بالكفار الشرح
اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا
وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب طايفة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنا
فع للمؤمنين المستحقين للثواب وذهب طايفة الى ان الشفاعة للعصاة من
من امة محمد عم في اسقاط عقابهم وهو الحق عند المصنف وابطل المصنف الاول بان
الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب
لكنا شافعين في النبي عم لانا نطلب زيادة المنافع للنبي عم وهو مستحق
للثواب والتالي باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع عنه قوله ونفي المطاع
اشارة الى جواب دليل على هذا المذهب الاول تقرير الدليل ان الله تعالى قال ما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله قبول الشفاعة عن الظالمين فلا تكون الشفاعة

واقع ولان العفو
احسان والاحسان
على الله تعالى واجب وعلى
وقوعه ...

الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب انه نفى الشفيع الذي يطاع
ونفي الشفيع المطاع لا يستلزم نفي الشفيع قوله وباقي السمعيات متاولة
اشارة الى جواب استدلالهم بالسمعيات مثل قوله تعالى وما للظالمين من انصار و
قوله تعالى يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى ولا تنفعهم شفاعة الشافعين
تقرير الجواب ان هذه الآيات متاولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة الاصل
وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني لقوله عم
ادخرت شفاعتي لاهل الكباير من امتي الشرح ذهب طايفة الى ان الشفاعة
بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق عند المصنف صدق الشفاعة
فيهما اي في زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان
في فلان اذا طلب زيادة منافعه واسقاط مضاره ثم بين ثبوت الشفاعة
بالمعنى الثاني للنبي عم بقوله عم ادخرت شفاعتي لاهل الكباير من امتي الاصل
والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب
ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت وخوف النار ان كان الغاية فكذلك وكذا
الاخلال بالواجب الشرح التوبة هو الندم على المعصية في الحال والعزم على
تركها في الاستقبال وقد اتفقوا على وجوبها واحتج المصنف على وجوبها بامرين
الاول ان التوبة دافعة للضرر الذي هو العقاب او الخوف منه ودفع الضرر
واجب فما يدفع الضرر ايضا يكون واجبا الثاني ان الندم على فعل القبيح او
على الاخلال بالواجب واجب قطعا فتكون التوبة واجبة ويجب على التايب ان
يندم على فعل القبيح لقبحه اذ لو لم يكن الندم على القبيح لقبحه لانتفت التوبة فان من
ندم على المعصية لحفظ صحة بدنه او لغرض آخر لا تحصل التوبة وان كان
غاية التوبة هو خوف النار فكذلك اي لم تتحقق التوبة لان توبة الخايف ليس

ندما لقبح الفعل فيكون كمن ندم حفظا لسلامة بدنه وكذا الاخلال بالواجب انما يكون الندم
عليه توبة اذا كان الندم اخلالا بالواجب واما اذا كان الندم عليه حفظا لسلامة
بدنه او لخوف النار لم يكن توبة الاصل فلا يصح البعض ولا يتم العكس على
الواجب ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة الشرح اى اذا ثبت ان الندم على فعل
القبيح او الاخلال بواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال يلزم لزم
لا يصح الندم من قبيح دون قبيح وهو مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح واما
لزوم ما ذكرنا فهو موافق لمذهب ابي هاشم لانه اذا ندم على قبيح دون قبيح فقد ظهر
انه لم يتب عن القبيح لقبحه بل لغيره فلا يصح الندم واحتج ابو علي بان الندم على
على قبيح دون قبيح يصح كما لو اتى بواجب دون واجب يصح وذلك لانه كما يجب
عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه فلو لزم من اشتراك القبائح
في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الواجب
عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب وقول المصنف ولا يتم العكس على الواجب
اشارة الى جواب هذا الاحتجاج تقريره ان هذا القياس لا يتم للفرق بين المقيس
والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه قبيحا يكون للتعميم فلا يحصل الا بترك جميع
القبائح بخلاف الاتيان بالواجب ولذلك فان من حلف لا ياكل الرمانة لحموضتها
يجب ان يجتنب عن اكل كل رمانة حامضة بخلاف من حلف ان ياكل رمانة لحموضتها
فلا يجب ان ياكل كل رمانة حامضة ولو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن
صحت توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة و
هو الندم على القبيح لقبحه الاصل وكذا المستحقر الشرح اى اذا استحقر احد
الفعلين من حيث القبح والاخر استعظمه من حيث القبح حتى اعتقد بان
الحقير ان وجوده بالنسبة الى العظيم كعدمه فتاب عن العظيم يقبل توبته

٢١٩

توبته لانه تاب عنه لقبحه الاصل والتحقيق الداعي الى الندم عن البعض يبعث
عليه وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح كما في الدواعي الى الفعل ولو
اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم وبه يتاول كلام امير المؤمنين علي واولاده
والا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة الشرح لما بين مذهب
ابي هاشم وابي علي اراد ان يبين ما هو الحق عنده وبيانه انه يصح التوبة عن
قبيح دون قبيح اذا كان الداعي الى ترك بعض القبائح راجحا بسبب اقتران
قرائن اليها كعظم الذنب او كثرة الزواجر مثل الشناعة عند العقلاء
وغير ذلك على داعيه بعض آخر ولا يصح التوبة عن قبيح دون قبيح اذا
كانت الدواعي الى ترك الجميع متساوية وذلك لان ترجح الداعي الى الندم
عن البعض يبعث على ذلك الندم وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح
فيتحقق الندم عن البعض بسبب ترجح داعيه ولم يحصل الندم عن البعض
وان اشترك الجميع في الدواعي لان رجحان الداعي يخصص ذلك البعض بالوقوع
فلا يكون عدم الندم عن البعض الاخر دالا على انه ما ترك القبيح لقبحه بل لان داعي
ذلك الندم الغير الواقع ما ترجح وذلك كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال تقع
بحسب الدواعي فاذا كان داعيه بعض الافعال راجحا على داعيه بعض آخر اختص الفعل
الذي يكون داعيته راجحا بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي واذا اشترك
الدواعي في الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض
وبهذا يتاول ما نقل عن علي واولاده من ان التوبة لا تصح عن بعض القبائح دون بعض
فانه لو لم يتاول بهذا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب من الكفر المقيم على صغيرة
مثل الكذب وهو خلاف اجماع المسلمين الاصل والذنب ان كان في حق الله
من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه

وقضائه وعدمهما وان كان في حق ادمي يستتبع ايصاله ان كان ظلما او العزم عليه مع
التعذر او الارشاد ان كان اضلالا وليس ذلك ح الشرح اراد ذكر يشير الى
اقسام التوبة بحسب ما يتوب منه فيقول التوبة ان كانت عن ذنب يتعلق بحق الله
فان كانت عن فعل قبيح كشرب الخمر والزنا كفى فيها الندم والعزم وان كانت
عن الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما فبعضه يسقط عنه
بمجرد الندم والعزم على ترك المعاودة وبعضه يحتاج الى القضاء كالصلوة وبعضه
يبقى الى ان يؤدى كالزكوة وان كانت عن ذنب يتعلق بحق الادمي يستتبع ايصاله
ان كان ظلما ولم يتعذر الايصال بان كان صاحب الحق او وارثه باقيا وايصال
الحق الى المستحق بان يرد المال ويسلم البدن او العضو للقصاص الى اولياء المقتول
لاستيفاء الحق وان تعذر وجب العزم على ترك المعاودة وان كان الذنب الذي
تعلق بحق الادمي اضلالا وجب ارشاد من اضله ورجوعه عما اعتقد بسببه ان امكن
ذلك ومن التوابع ليست ح اجزاء التوبة فان العقاب يسقط بالتوبة وقيام
المكلف بالتوابع اتمام للتوبة فان ترك التوابع لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة
الاصح ويجب الاعتذار على المغتاب مع بلوغه الشرح اي اذا كان الذنب
الذي تعلق بحق الادمي من الاغتياب وجب على المغتاب الاعتذار ممن
اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه او وصل اليه ضرر ما من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه
الاعتذار منه والذم عليه وان لم يبلغ اليه لا يلزمه الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب
الاغتياب غم لكن يجب في كلي القسمين الندم لله تع فانه خالف نهيه والعزم
على ترك المعاودة الاصح وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال وفي
وجوب التجديد اشكال وكذا المعلوم مع العلة الشرح قيل يجب على التائب
المفصل ان كان يعلم القبيح مفصلا بان يتوب من كل واحد منها وان كان

القبائح

كان يعلم القبائح مجملا يجب عليه التوبة من القبائح مجملا وان علم بعضها مفصلا
وبعضها مجملا وجب عليه التوبة من المفصل بالتفصيل ومن المجمل بالاجمال
فقال المص في ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال لان الاول يمكن ان يحصل له الندم
على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا ومثلا اذا تاب المكلف عن المعصية
ولم يندم عليها لصدوره عنه ثم قال المص في وجوب التجديد اشكال لانه يجوز
ان لا يصدر المعصية منه عند ذكرها بدون الندم واذا صدر العلة عن المكلف وجب
وجب الندم عن العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والا
صابة معلولة له فيجب الندم عن الرمي والاصابة الاصح وجوب سقوط
العقاب بها والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لانها قد تقع محبطة ولولاه
لانتفى الفرق بين التقديم والتاخير والاختصاص ولا تقبل في الآخرة لا
نتفاء الشرط الشرح ذهب المص الى وجوب سقوط العقاب بالتوبة
فان من اساء الى غيره واعتذر اليه وعرف منه الانزعاج عن تلك الاساءة
بالكلية فانه يذم عند العقلاء ان لم يقبل اعتذاره وذمه بعد الاعتذار و
العقاب سقوط بالتوبة لا بكثرة ثواب التوبة على معنى ان التوبة اذا وقعت
على شروطها اسقطت العقاب من غير اعتبار امر زايد وقال قوم انها تسقط
العقاب بكثرة ثوابها واختار المص الاول واحتج اليه بوجوه الاول ان التوبة
قد تقع محبطة بغير ثواب كتوبة الخارجي من الزنا فانه يسقط بها عقابه
من الزنا ولا ثواب لتوبته اصلا الثاني انه لولا سقوط العقاب بالتوبة وحدها
بل بكثرة ثوابها لانتفى الفرق بين تقديم الندم على المعصية وتاخيرها والتالي
باطل اما الملازمة فلانه ح يكون التوبة كغيرها من الطاعات التي تسقط العقاب
بكثرة ثوابها والطاعات التي هي غيرها لا فرق بين تقديمها وتاخيرها عن المعاصي

بطلان اه

فكذا التوبة وأما الثاني فلأنه لو انتفى الفرق بين العدم والتأخر لكانت التائب عن
المعاصي إذا كفر وفسق يسقط عنه العقاب الثالث أنه لو اقتضت التوبة العقاب
بكثرة ثوابها لانتفى اختصاص بعض العقاب بالإسقاط دون بعض لأن الثواب
لا اختصاص له ببعض العقاب والثاني بط لأن بعض العقاب مختص بالسقوط بأن
تكون التوبة عن ذنب يسقط ذلك العقاب فإن قيل لو كانت التوبة بذاتها مسقطة
للعقاب لا بكثرة ثوابها لكانت مقبولة في الآخرة أجيب بأنها إنما لم تقبل في الآخرة
لانتفاء الشرط لأن التوبة مشروطة بأن تقع ندما على القبيح لقبحه وفي الآخرة
يقع الإلجاء فلا يكون الندم للقبيح فلم يحصل شرطها فلهذا لا تقبل وإلى هذا الجواب
أشار بقوله ولا تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط الأصل وعذاب القبر واقع
لإمكانه وتواتر السمع بوقوعه وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب
وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها الشرح عذاب
القبر واقع لأنه ممكن عقلا لا خفاء في إمكانه وقد تواترت الدلائل السمعية الدالة
على وقوعه فيكون واقعا فمن الدلائل الدالة على وقوعه قوله تعالى النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وجه الا
ستدلال بها أنها صريحة في العذاب قبل يوم القيامة وذلك لا يكون إلا قبل الانتشار
من القبور ومنها قوله تعالى في حق قوم نوح أغرقوا فأدخلوا نارا والفاء
للتعقيب من غير مهلة فيكون ظاهرها في عذاب القبر ومنها قوله تعالى ومن أعرض
عن ذكري فإن له معيشة ضنكا وقد حمل أهل التفسير المعيشة
الضنك على عذاب القبر والحمل على هذا أولى من حملها على سوء الحال ونكد
العيش حالة الحياة لأن من أعرض عن ذكر الله قد يكون في الدنيا في أنعم
عيش ومنها ما روي أنه عم مر بقبرين فقال إنهما يعذبان وما يعذبان

٢١١

وما يعذبان بكبيرة بل لأن أحدهما كان لا يستنزه من البول وأما الآخر فكان
يمشي بالنميمة ومنها قوله عم استنزهوا من البول فإن عامة عذاب
القبر من البول وما روي أنه عم قال في سعد بن معاذ لقد ضغطته الأرض
ضغطة اختلفت بها ضلوعه وما روي أنه عم قال إن الميت معذب
ببكاء أهله وقد حمله المأولون على ما إذا رضي بذلك وما روي أنه عم كان
يكثر من قوله اللهم إني أعوذ بك من عذاب جهنم ومن عذاب القبر ومن فتنة
المسيح الدجال وما روي أنه خرج بعدما غربت الشمس فسمع صوتا فقال
إن اليهود تعذب في قبورها والروايات الدالة على هذا أكثر من أن
تحصى وأما سائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب
فممكنة عقلا والله تعالى عالم بالكل قادر على الكل وقد دل السمع على ثبوتها
فيجب التصديق بها لأن خبر الصادق عن الممكنات الموصوفة يفيد العلم
بوجودها الأصل والسمع دل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن
والمعارضات متأولة الشرح مذهب الأشاعرة وأكثر المتكلمين أن
الجنة والنار اللتين هما دار الثواب والعقاب مخلوقتان الآن
وذهب عباد الضيمري وأبو هاشم وعبد الجبار إلى أنهما غير مخلوقتين فزعم
الآن عباد أنه يستحيل في العقل ذلك قبل حلول المكلفين فيهما و
خالفه أبو هاشم وزعم أن خلقهما الآن غير ممتنع عقلا وإنما هو ممتنع سمعا
والسمع دل على أنهما مخلوقتان الآن لقوله تعالى وجنة عرضها السموات
والأرض أعدت للمتقين وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس
والحجارة أعدت للكافرين والإعداد يدل ظاهرا على وجودهما لأن
أهل اللغة اتفقوا على أن إعداد الشيء ينبئ عن وجوده وثبوته والفراغ

منه وقوله تع اسكن انت وزوجك الجنة وقوله قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله
ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عم
اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر وقوله عم ان في الجنة شجرة يسير الراكب تحتها مائة عام
وقوله عم رأيت عمرو بن عامر الخزاعي في النار واما المعارضات فمنها قوله
فمنها انها لو كانتا مخلوقتين لوجب هلاكهما لقوله تع كل شيء هالك الا وجهه
لكن لا يمكن هلاكهما لقوله تع اكلها دائم والجواب ان المراد بالاكل المأكول وهو
ثمر الجنة باتفاق المفسرين وذلك غير دائم ضرورة فانه عند اكل اهل
الجنة اياه فاذن ما هو الظاهر من دوام الاكل غير معمول به فيحمل دوام الاكل على
تجدد فيجوز ان يفنى فيتجدد وايضا لا نم ان المراد بقوله كل شيء هالك
العموم قال ابن عباس في تفسيره كل حي ميت ومنها قوله تع وجنة
عرضها السموات والارض فانها دلت على ان الجنة الموعودة لا تسعها
اقطار السموات والارض وهذا دليل ظاهر على ان الجنة غير مخلوقة الآن
والجواب ان الآية انما تدل على انها غير مخلوقة الآن لو كانت في السماء واما اذا
كانت خارجة عن السماء فلا تدل على ذلك كما روي انه عم قال الدرجة
السفلى من الجنة فوق السماء السابعة الاصل والايمان التصديق
بالقلب واللسان ولا يكفي الاول لقوله تع واستيقنتها انفسهم ولا
الثاني لقوله تع قل لم تؤمنوا والكفر عدم الايمان اما مع الضد او بدونه
والفسق الخروج عن طاعة الله تع مع الايمان والنفاق اظهار الايمان
واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حقيقة الايمان فيه الشرح الايمان في اللغة
التصديق وفي الشرع اختلفوا فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي

والقاضي ابو بكر والاستاذ ابو اسحق واكثر الائمة من اهل السنة الى انه
عبارة عن التصديق القلبي للرسول عم بكل ما علم مجيئه بالضرورة وذهب
المعتزلة الى انه عبارة عن التصديق بالله ورسوله والكف عن المعاصي
وذهب اكثر اهل الاثر وابن مجاهد الى انه عبارة عن التصديق بالقلب والاقرار
باللسان والعمل بالاركان وذهب المصنف الى انه عبارة عن التصديق بالقلب
واللسان واحتج عليه انه لا يكفي التصديق بالقلب وحده بقوله تع وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم وقوله تع فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فانه تع اثبت
لهم الاستيقان النفسي والمعرفة والكفر مقابل الايمان فلو كان الايمان
هو التصديق القلبي وحده لكان الاستيقان النفسي والمعرفة القلبية
ايمانا واذا كانت المعرفة ايمانا لم يثبت مع الكفر ضرورة امتناع اجتماع
المتقابلين لكن المعرفة تجتمع مع الكفر فلا يكون المعرفة هو الايمان واحتج التصديق م
على انه لا يكفي اللساني بقوله تع قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا فان الاعراب وجد لهم التصديق اللساني يدل على ذلك
قوله تع قالت الاعراب آمنا ولم يثبت لهم الايمان يدل عليه قوله تع قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا فانه تع امر النبي عم بان ينفي عنهم الايمان فلو كانوا
مؤمنين لما امره بنفي الايمان عنهم فلو كان الايمان هو التصديق اللساني
وحده لثبت لهم الايمان لانهم مصدقون باللسان والحق ان الايمان
هو التصديق القلبي وحده لقوله تع وقلبه مطمئن بالايمان وقوله تع
اولئك كتب في قلوبهم الايمان واما قوله تع وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم وقوله تع فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلا يدل على ان لهم التصديق
القلبي والكفر لغة هو الستر ومنه قول العرب كفر درعه بثوب

اي ستر ومنه قولهم للزارع الكافر لانه يستر البذر بالتراب عند الزراعة
وفي الشرع عبارة عن عدم الايمان لا مطلقا بل عمن شأنه الايمان
سواء كان معه تكذيب قلبي او لساني او لم يكن والى هذا اشار بقوله اما
مع الضد او بدونه والفسق لغة هو الخروج وفي الشرع هو الخروج عن
طاعة الله مع الايمان والنفاق لغة هو اظهار خلاف الباطن وفي الشرع
هو اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حد الايمان فيه
فبطل ما ذهب اليه المعتزلة من ان الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منزلة بين
المنزلتين الاصل والامر بالمعروف الواجب واجب وكذا النهي
عن المنكر والمندوب مندوب سمعا والا لزم خلاف الواقع والاخلال
بحكمة الله تعالى وشرطهما علم فاعلهما بالوجه وتجويز التاثير وانتفاء المفسدة
اقول الامر بالمعروف هو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل و
النهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي قولا وفعلا والامر بالمعروف
الذي هو الواجب والنهي عن المنكر الذي هو الحرام واجب ايضا والامر با
لمعروف الذي هو المندوب مندوب واختلفوا في وجوب الامر با
لمعروف والنهي عن المنكر بحسب الشرع او بحسب العقل فذهبت الاشاعرة و
اهل السنة الى وجوبهما شرعا لا عقلا وذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما
عقلا والمصنف اختار الاول واحتج على انهما لا يجبان عقلا بانه لو وجبا عقلا
لزم احد الامرين خلاف الواقع او الاخلال بحكمة الله تعالى واللازم ظاهر
الفساد فالمقدم مثله بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى
لان كل واجب عقلي واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب وان كانا
واجبين على الله تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر

المنكر لان الله تعالى حمل المكلف على المعروف ومنعه من المنكر فيلزم خلاف الواقع
وان كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تعالى فهو اخل بالواجب العقلي وهذا
الدليل يصلح للالزام الجبائي لا لانتفاء الوجوب العقلي في نفس الامر والدليل
على انه واجب بحسب الشرع قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فا
صلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي امر بالاصلاح
وبازالة المنكر الذي هو البغي والامر للوجوب ظاهرا واذا ثبت وجوب
الامر بالمعروف في هذه الصورة لزم وجوبه في باقي الصور اذ لا فاصل با
لاجماع وقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر امر بان تكون من الامة من يامر بالمعروف وينهى عن المنكر والامر
ظاهر في الوجوب وقوله عم لتامرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر او
ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو اخياركم فلا يستجاب
لهم توعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب
وشرط الامر بالمعروف والنهي ان يكون فاعلهما اي فاعل الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر عالما بان ما يامر به معروف وان ما ينهى عنه منكر والى هذا اشار
بقوله علم فاعلهما بالوجه وان يكون عالما بتجويز التاثير بان يجوز افضائهما
الى المقصود فانه اذا لم يجوز تاثيرهما وافضائهما الى المقصود لا يجب
وان يكون عالما بانتفاء المفسدة فلو عرف او غلب على ظنه مفسدة
بالنسبة اليه او لبعض اخوانه في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب
عليه وينبغي ان يكون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير تجسس و
تجسس لقوله تعالى ولا تجسسوا ولان التجسس سعي في اظهار الفاحشة
وهو محرم لقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة

[illegible] بخواب می دیدم زهی مراتب خوابی که به ز بیداری

والعفو عمن اتى هذه القاذورات شيئا فليستترها بستر الله تعالى
هذا آخر ما تيسر لنا من شرح التجريد والمسؤول من الله تعالى ان يجعله
نافعا للمستفيدين وذخرا لنا في يوم الدين والحمد لله رب العالمين
والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله اجمعين والله اعلم بالصواب

عفا الله ذنوب هذا الساطر
وذنوب دارسه والناظر

تم كتابة هذا الكتاب بعون الملك الوهاب